الجذور الشامانيه لمتون الأهرام

التراث الروحى فى مصر القديمه

تأليف : جيرمى نيدلر

ترجمة : صفاء محمد

اخراج : باسم حلمى

الجذور الشامانيه لمتون الأهرام

التراث الروحى فى مصر القديمه

SHAMANIC WISDOM IN THE PYRAMID TEXTS

The Mystical Tradition of Ancient Egypt

Jeremy Naydler

تأليف : جيرمى نيدلر (Jeremy Naydler)

ترجمة : صفاء محمد

اخراج فنى : باسم حلمى

فهرس

افتتاحيه (شكر و تقدير)

بدأت العمل فى هذا الكتاب منذ سبع سنوات ، و كان هدفى اعادة تفسير متون الأهرام و متون التوابيت و كتاب الخروج للنهار ، و هو هدف مفرط فى الطموح . و قد بحثت فى هذه النصوص من منظور مختلف ، و اكتشفت أنها ليست مجرد نصوص جنائزيه و انما هى نصوص تصف و توثق تجارب صوفيه (روحيه) .

و أثناء عملى فى تلك الأبحاث تحول المشروع الى رسالة دكتوراه فى الدراسات الدينيه ، ثم ضاق مجال البحث ليقتصر فى النهايه على اعادة تفسير متون الأهرام فقط ، ثم وجدت نفسى منجذبا لنصوص هرم الملك ونيس ، مثل كل الباحثين الذين سبقونى الى دراسة متون الأهرام .

و فى نفس الوقت كان يتحتم على التركيز على "التجارب الروحيه" و المنهج الملائم لدراستها .

كانت رسالة الدكتوراه تحمل عنوان : **"التجارب الروحيه فى مصر القديمه : قراءه جديده لمتون الأهرام"** ، و هى تشكل الأساس الذى قام عليه هذا الكتاب .

و قد قمت بتقليل عدد التنويهات و اختصار أو اعادة صياغة بعض الأجزاء و حاولت بوجه عام أن أجعل الكتابه سلسه ، الا أن رسالة الدكتوراه ظلت هى الأساس و ظلت موجوده قريبا من السطح .

و لذا فان هذا العمل لا يعد كتابا شعبيا عن الصوفيه المصريه ، و لم يكن الهدف منه أن يكون كذلك ان الصوفيه المصريه من الموضوعات المهمله ، و هى أكثر جديه من أن تؤخذ بسطحيه .

و المتصدى لدراستها لا ينتظر منه أقل من دراسه عميقه للمصادر الأثريه ، و نقد شامل للمنهج الذى اتبعه علماء المصريات فى القرن العشرين فى دراسة هذه الظاهره الدينيه .

أود أن أعبر عن عميق امتنانى للدكتور "ليون شلام" (Dr. Leon Schlamm) الذى قام بالاشراف على رسالة الدكتوراه التى شكلت نواة هذا الكتاب ، و للدكتوره "أليسون روبرتس" (Dr. Alison Roberts) التى تفضلت و قبلت أن تقوم بدور المستشار الخاص بعلم المصريات .

لم أكن أتمنى العثور على أفضل من دكتور "ليون شلام" و دكتوره "أليسون روبرتس" ليقوما بدور المرشد لى . كان العمل معهما مرهقا و يمثل تحديا ، و لكنهما فى نفس الوقت كانا مصدر الهام و دعم لى فى بحثى . فمن خلال وعيهما و انتباههما لأدق التفاصيل تفاديت الوقوع فى العديد من الأخطاء ، و قد أشارا لى تجاه طرق جديده للتأمل و البحث . و اذا ظهرت بعض الأخطاء أو أوجه القصور فى هذا العمل ، فان المسئولية تقع على عاتقى وحدى .

أود أيضا أن أشكر السيده "لوان ريتشاردز" (Louanne Richards) لدعمها و تشجيعها لى ، و قدرتها على أن تسمع و تجيب على كل فصل من فصول الكتاب كلما كتبته أو أعدت كتابته مره أخرى بعد بضعة أسابيع أو شهور .

و الشكر موجه أيضا للدكتور "فيليكس بادل" (Dr. Felix Padel) لرد فعله الحماسى على الكتاب و ادراكه للمغزى الذى ينطوى عليه . و أيضا ل "سام بتز" (Sam Betts) لاهتمامه الذى لا يفتر و تعليقاته بوجه خاص على الفصل الخامس . و أيضا ل "ديبورا كلارك" (Deborah Clarke) لتعليقاتها على الفصل الأول . و أيضا ل "مورا ماجواير" (Maura Maguire) لمراجعتها العديد من الفصول و لتشجيعها الدافئ و المتزن .

الشكر موجه أيضا ل "أليجرا وينت" (Allegra Wint) ، لمساعدتها القيمه خلال السنه الماضيه .

كان أول اهتمام حقيقى لى بنصوص هرم الملك ونيس بين عام ١٩٩١ و ١٩٩٣ ميلاديه .

فى تلك السنوات كنت ألتقى بشكل منتظم بمجموعه صغيره من الأصدقاء لقراءة و مناقشة هذه النصوص . و من أعضاء هذه المجموعه السيده "هيلين جوودفيلو" (Helene Goodfellow) ، و السيد "جيمس هانت" (James Hunt) ، و السيده "جين سيملين" (Jean Semlyen) ، و دكتور "فيليكس بادل" (Felix Padel) ، و السيده "آنثيا بازين" (Anthea Bazin) .

و أنا مدين بالفضل لهؤلاء جميعا ، لأن مناقشاتهم هى التى شكلت نواة هذا الكتاب .

أدين بالفضل أيضا لزمالة "ك. أ." (K.A.) و "آنثيا بازين" (Anthea Bazin) و مرافقتهم لى

لسنوات و نحن نحاول جاهدين قراءة النصوص الهيروغليفيه بهرم الملك ونيس ، و قد أسفرت تلك القراءه عن مناقشات ثريه .

ان الشكر و العرفان بالجميل يمتد أيضا ليشمل العديد من تلامذتى عبر سنوات طويله فى جامعات ساوثامبتون (Reading and Southampton Universities) ، و هم كثير ، و لكن بدونهم لم يكن لهذا العمل أن يظهر للوجود . سأذكر فقط الطالب "بيتر ماكجى" (Peter McGhie) الذى يمتلك قدره نادره على قراءة نصوص الأهرام و شرح محتواها المذهل و العتيق (الذى ينتمى لعالم الصور الأوليه) لكل الحاضرين فى المناقشات .

أدين بالشكر أيضا للسيده "كاثلين رينيه" (Kathleen Raine) التى دعمت الطلب الأول الذى تقدمت به لنيل درجة الدكتوراه ، ثم بعد ذلك قدمت لى العديد من الفرص لكى أقدم محاضرات حول موضوع الرساله فى "أكاديمية تيمينوس" (Temenos Academy) ، و كانت تدعمنى بمثابرة لسنوات عديده .

أدين بالشكر أيضا للسيد "ستيفين أوفرى" (Stephen Overy) مدير "أكاديمية تيمينوس" لقيامه باعداد سلسله مؤتمرات و حلقات بحث فى لندن (London seminars) عن متون الأهرام بين عام ٢٠٠١ و ٢٠٠٣ ميلاديه . و فى خلال تلك الحلقات البحثيه اتضح الى أن متون الأهرام لا تزال حية الى وقتنا هذا ، و أمكننى التعرف على ردود الأفعال من المشاركين حول العمل الذى كان فى ذلك الوقت قد قارب على الاكتمال .

أدين بالفضل أيضا للدكتوره "أليسون روبرتس" (Dr. Alison Roberts) ، و السيده "كلاوديا بوز" (Claudia Bose) لمساعدتهم لى فى ترجمة العديد من النصوص الألمانيه الطويله ، و للسيده "آين جيديس" (Iain Geddes) التى تطوعت لتصميم الشكل رقم ٨ فى الفصل الثامن .

كما أدين بالفضل أيضا لأمى السيده "اليزابيث نيدلر" (Elizabeth Naydler) لتقديمها الدعم المالى لى فى السنوات الأولى لعملى فى رسالة الدكتوراه .

ان هذا الكتاب يسير فى طريق يعتبر مناقضا – فى كثير من الأوجهه – للاتجاه السائد فى علم المصريات ، و مع ذلك فأنا أدين بالفضل للأجيال السابقه من علماء المصريات الذين كرسوا حياتهم لاكتشاف و تسجيل و ترجمة متون الأهرام و التعليق عليها ، و أخص بالشكر العلماء :-

◙ جاستون ماسبيرو (Gaston Maspero)

◙ كورت زيته (Kurt Sethe)

◙ صامويل ميرسر (Samuel Mercer)

◙ ألكساندر بيانكوف (Alexandre Piankoff)

◙ ريموند فوكنر (Raymond Faulkner)

بدون عمل هؤلاء العلماء لم يكن هذا الكتاب ليرى النور .

أود أيضا أن أعترف بفضل "ويليام فيكس" (William Fix) ، و هو ليس من علماء المصريات ، و لكن تحليله لنصوص هرم الملك ونيس فى كتابه "خرائط النجوم" (Star Maps) أثر فى الوجهه التى سارت فيها دراستى فى رسالة الدكتوراه .

و فى النهاية شكر خاص لكل من : "كانون لابرى" (Cannon Labrie) ، و "دوريس تروى" (Doris Troy) ، و "ايريكا بلومكيست" (Erica Blomquist) ، و "جينى ليفيتان" (Jeanie Levitan) من دار نشر "ايننر تراديشنز" (Inner Traditions) للجهد الذى بذلوه أثناء العمل على اعداد هذا الكتاب للنشر .

هناك ثلاث ترجمات لمتون الأهرام باللغه الانجليزيه ، و قد استخدمت هذه الترجمات التى نشرت فى السابق ، و ذكرت مصدر كل ترجمه فى الهوامش . و لكن فى بعض الحالات شعرت بالحاجه الى ترجمه جديده لفقرة ما ، فقمت بذلك و تركت الترجمات الخاصه بى بدون تعليق أو ذكر للمصدر مثل الترجمات الأخرى

ديسمبر ٢٠٠٤ جيرمى نيدلر

الجزء الأول (التجارب الروحيه فى مصر القديمه)

الفصل الأول : مقدمه (الوصل بالالهى/ المقدس)

ديانة مصر القديمه :-

فى عصرنا الحديث يجد الكثير من الناس أنفسهم منجذبين لمصر القديمه ، و يختلف شكل هذا الانجذاب و سببه من شخص الى آخر .

ان الحضاره المصريه على ما يبدو تمتلك القدره على العوده للحياه مره أخرى أكثر من أى حضاره أخرى . تبدو مصر و كأنها ترحب بنا و تدعونا أن نتخيل حياة شعبها . و عندما نتأمل تلك الحياه نشعر بسحر طبيعتها و تأسرنا روعة صروحها المعماريه ، و يذهلنا تراثها الثقافى و الفنى .

و أحد أسباب افتتاننا بالحضاره المصريه هو أنها قريبة المنال و الفهم ، رغم أنها تنتمى لحقبه تاريخيه بعيده جدا عن عصرنا . ان مصر القديمه لم يعد لها وجود ، و حياة المصريين القدماء قد انتهت ، و مع ذلك فهى حاضره فى وجداننا بشكل لا يمكن مقاومته .

و عندما نتأمل الديانه المصريه القديمه ينتابنا شعور غريب . فهناك شئ يبدأ فى التحرك فى أعماقنا ، و هو شئ يختلف عن الافتتان بالجوانب الأخرى للثقافه المصريه .

عندما نتأمل الديانه المصريه نشعر أننا نتأمل شئ لا ينتمى للماضى ، و لا لمصر القديمه تحديدا ، و يغمرنا شعور بأننا نلمس أحد جوانب التجربه الانسانيه التى تؤثر علينا فى العصر الحالى بشكل مباشر .

ان الحياه الدينيه لقدماء المصريين لم تكن أبدا منفصله عن باقى جوانب حياتهم ، فالثقافه المصريه كلها منصهره داخل الوعى الدينى الذى يدرك أن عالم الروح يتخلل كل مستويات الوجود ، بما فى

ذلك العالم المادى الذى نعيش فيه .

كانت الحضاره المصريه القديمه حضاره الهيه ، مقدسه . و هذا هو السبب الرئيسى فيما تتمتع به من جاذبيه لا تفتر بمرور الزمن .

حين نتأمل ديانة مصر القديمه فنحن بذلك نعيد اكتشاف تجربه انسانيه أكثر عمقا و قدما من تجاربنا و هى تجربه ترفع من مستوى الوعى و تجعله أقرب الى عالم الصور الأوليه (العالم الالهى / عالم الجوهر) و الى الكائنات الماورائيه التى فقد الانسان المعاصر الاتصال بها و نسيها .

فى العقود الأخيره بدأت الثقافه الغربيه تستعيد الوعى بالعوالم الماورائيه ، و ان كانت خطواتها على ذلك الطريق ما زالت متردده . فى طريقنا لمحاولة استعادة الذاكره الروحيه أدركنا أن الثقافه اليونانيه الرومانيه التى قامت عليها الحضاره الغربيه لم تعد عميقه بالقدر الكافى لمساعدة النضج الروحى الآخذ فى التطور فى عصرنا الحاضر .

ان المرحله التاليه من تطور الانسانيه بحاجه الى مرساه جديده من نوع مختلف ، و مصر القديمه هى تلك المرساه . لا أقصد بذلك الحياه اليوميه لقدماء المصريين و التى عادة ما تأسر خيال الأطفال ، و انما أقصد الديانه المصريه القديمه و التى تنادينا من أعماق أرواحنا .

و هذا الكتاب هو استجابه لذلك النداء الروحى .

يبحث الكتاب فى ديانة مصر القديمه التى تشكل الأساس الذى قامت عليه مدارس العلوم الروحيه فى أوروبا ، و يركز بشكل كامل على متون الأهرام ، و هى أقدم نصوص دينيه مدونه ، ليس فقط فى مصر و انما فى العالم كله . تصنف هذه النصوص من قبل علماء المصريات كنصوص جنائزيه ، أى نصوص تستخدم فى الطقوس الجنائزيه التى تقام للملك المتوفى لمساعدته فى رحلته للعالم الآخر .

و لكن هذا الكتاب يطرح تفسيرا مختلفا لمتون الأهرام ، و يرى فيها نصوصا صوفيه تصف تجارب روحيه ، و يرى أنها تحتوى على حكمة شامانيه مستمده من التجارب الروحيه التى قام بها الملك فى حياته الدنيا ، و هى تجارب تتضمن ارتحال محفوف بالمخاطر الى عوالم أخرى موازيه

و مواجهة ما فى أعماق النفس (العقل الباطن) من مخاوف و الاتصال بمصدر الوجود و ينبوع الخلق .

تشكل هذه التجارب الباطنيه الأساس الذى قامت عليه المعرفه الروحيه فى مصر القديمه .

و مما يدعو للأسف أن علم المصريات لا يعترف بتلك المعرفه الروحيه . فمنذ بداية القرن العشرين أصبح هناك شبه اجماع بين علماء المصريات على انكار وجود أى شكل من أشكال الممارسات الروحيه فى مصر القديمه ، و ظل هذا الوضع قائما حتى الآن .

و قد صادف المؤيدون لهذا الرأى تحديات طوال السنوات السابقه ، الا انهم لم ينجحوا فى التغلب عليها . ينظر علماء المصريات للممارسات الروحيه كموضوع خطير من الأفضل تجنب مناقشته .

و بدلا من مناقشة التجارب و الممارسات الروحيه ينصب اهتمامهم على الطقوس الجنائزيه .

ان الاهتمام الذى منحه علماء المصريات للتفسير الجنائزى للنصوص و الطقوس الدينيه المصريه هو البديل الذى يستند اليه هؤلاء العلماء فى موقفهم الرافض للاعتراف بوجود ممارسات روحيه فى مصر القديمه .

هذا الاصرار على التفسير الجنائزى للنصوص الدينيه المصريه لم يساعد على فهم الديانه المصريه و انما أدى الى افراغها من محتواها الروحى و تشتيت أذهان الباحثين و عرقلة فهم مغزى الرموز الدينيه ، حيث يتم عادة تأويل التجارب الروحيه التى كان يقوم بها المصريون (أو على الأقل بعضهم) فى حياتهم بأنها مجرد عقائد أو طقوس شكليه تؤدى عند الجنازه .

اذا أردنا أن نفهم طبيعه و مغزى تلك التجارب الروحيه فعلينا أن نبحثها من وجهة نظر مختلفه عن وجهة نظر علم المصريات الذى يراها نتاجا للظروف الثقافيه السائده فى مصر فى ذلك الزمن .
علينا أن نبحث تلك الظواهر و التجارب الروحيه من وجهة نظر علم الأديان باعتبارها ظواهر دينيه تكشف عن قدرات هائله للوعى الانسانى .

هناك بالطبع صله مباشره بين هذه التجارب و الظواهر الروحيه و بين المناخ الثقافى الذى حدثت فيه ، و لذلك فان دراسة هذا المناخ الثقافى يساعد على فهم تلك الظواهر . الا أن دراسة المناخ الثقافى وحده لا تكفى . و لذلك فان الهدف من هذا الكتاب هو الغوص الى مستوى أعمق من الظروف التاريخيه و الثقافيه التى كانت تحيط بالممارسات الروحيه المصريه و التركيز على الانسان و ما يشغل وعيه من قضايا وجوديه .

فى متون الأهرام يقف الملك كرمز للانسان بوجه عام . و من هذا المنظور فان الاتجاه الذى تسير فيه هذه الدراسه يختلف اختلافا جوهريا عن تناول علم المصريات . لأن فى الصفحات التاليه سيكون الهدف هو دراسة و فهم متون الأهرام من خلال فهم التجارب الروحيه التى تتناولها تلك النصوص و فهم مغزاها الوجودى ، عندها فقط يمكننا أن نفهم طبيعة التراث الروحى لمصر القديمه

الممارسات الروحيه و مصر القديمه :-

خلال القرن العشرين كان تعريف "التجربه الروحيه" بوجه عام يتم بطريقتين مختلفتين .

الطريقه الأولى ترى أن التجربه الروحيه هى حاله من حالات الوعى الأسمى يطلق عليها "التوحد" ، و هى حالة يختبر فيها المرء الاتحاد بمصدر الوجود و ينبوع الخلق [١] .

فى هذه التجارب الروحيه يذهب الانسان الى ماوراء الحواس و الفكر و العاطفه ، بل الى ما وراء الرؤى و الاشراقات و حالات الوعى المتغير التى تصاحبها أحيانا بعض الظواهر الماديه الخارقه[٢]
ان التمييز بين حالة التوحد بمصدر الوجود و حالات الرؤى و الظواهر الخارقه هو أحد وسائل المستخدمه فى تعريف التجربه الروحيه .

فالرؤى و الظواهر الخارقه ليس لها أهميه كبرى فى نظر الباحثين و الممارسين للتجارب الروحيه و تعتبر فى الغالب نوعا من التشتيت و الانحراف عن الهدف الحقيقى و المعنى الأصيل للتجربه الروحيه ، ألا و هو الاتحاد بمصدر الوجود و الوعى بعقل الاله (أى حيازة الوعى الكونى أو الالهى) .

من هذا المنظور فان الرؤى البصريه و الأصوات التى تتردد فى سمع المرء و النشوه الروحيه (و التى يشبهها التراث الصوفى بالسكر أو الثماله الروحيه) لا تعتبر ظواهر صوفيه حقيقيه .

يجب أن يكون هناك تمييز بين الرؤى و بين التجربه الروحيه الحقيقيه .

ان الرؤى لا تزال أسيرة قانون الازدواجيه ، فى حين أن التجربه الصوفيه الحقيقيه تتخطى حدود ازدواجيه الشاهد و المشهود (الفاعل و المفعول / الخالق و المخلوق ، الخ) ، و تتسامى فوقها لتصل بالانسان الى وعى لا تحكمه الازدواجيه ؛ وعى الوحدانيه أو التوحد ، و هو حاله من الانصهار و الذوبان التام فى المطلق ، و اتحاد بمصدر الوجود و ينبوع الخلق (أو الوصل بالأصل) ٣ .

ظل هذا التوصيف للتجربه الروحيه الحقيقيه باعتبارها انصهار تام و ذوبان فى المطلق و اتحاد بالعقل الالهى اتحادا يخلو من أى رؤى أو تصورات مهيمنا على دراسة العلوم الروحيه فى القرن العشرين ٤ .

اذا قبلنا هذا التعريف للتجربه الروحيه فسنجد أنفسنا مضطرين للنظر الى غالبية النصوص الدينيه المصريه باعتبارها تقع خارج نطاق التجربه الروحيه . و لكن هناك طريقه أوسع و أشمل لفهم معنى التجربه الروحيه ، و هى طريقه أكثر ملاءمه لدراسة الديانه المصريه القديمه ، لأنها تتسع لاستيعاب حالات الوعى الغير مألوف أو الخارق بما فى ذلك الرؤى و تجارب خارج الجسد ، و الارتحال فى العوالم الأخرى ، و مقابلة الأرواح ، و الموت الطقسى الاختيارى الذى تعقبه ولاده روحيه جديده ، بالاضافه الى حالة الاتحاد بمصدر الوجود و ينبوع الخلق و التى يطلق عليها "unio mystica" .

يقول الفيلسوف و عالم النفس الأمريكى "ويليام جيمس" (الذى توفى سنة ١٩١٠ ميلاديه) أن الاتحاد

بمصدر الوجود هو أسمى التجارب الروحيه و لكن مفهوم التجربه الروحيه لا يقتصر فقط على ذلك يجب أن ننظر للتجربه الروحيه على أنها سلسله من التجارب أو الظواهر تبدأ من البصيره و الالهام و حالات ال "دجا فو" déjà vu (الشعور أن حدثا ينتمى للزمن الحاضر قد وقع من قبل فى زمن سابق) ، و تتدرج الى حالات النشوه الروحيه ، و تنتهى بالاتحاد بمصدر الوجود و الذى يعتبر أسمى التجارب الروحيه على الاطلاق .

يقول "ويليام جيمس" أيضا أن الصور – سواء كانت رمزيه أو حرفيه – تلعب دورا هاما فى التجربه الروحيه و أن وجودها يعطى احساسا قويا بأن العوالم الماورائيه هى عوالم حقيقيه [٥] .

ان "ويليام جيمس" هو واحد من العديد من علماء القرن العشرين الذين آثروا الاعتراف بالرؤى و غيرها من الظواهر السيكولوجيه الخارقه باعتبارها جزء من تعريف واسع لمفهوم التجربه الروحيه . و من بين هؤلاء العلماء أيضا "ميرسيا ايلياد" و "هنرى كوربين" و "جيردا والثر" و "جيس بيرون هوللنباك" و "أندرو رولينسون" [٦] .

ان تجارب مثل الالتقاء بالملائكه و الأرواح ، و مغادرة الأرض و المعراج الى السماء ، و الميلاد من جديد هى تجارب روحيه لها وجود حقيقى فى نظر من قاموا بها .

تكشف هذه التجارب عن وجود عالم روحى يمكن للانسان أن يتصل به ، و هذا الاتصال يترك أثرا عميقا فى الشخص الذى يمر بتلك التجربه و يغير نظرته للكون ، بل يغير حياته تغييرا جذريا .

ان هذه التجارب قد لا تصنف باعتبارها اتحاد بمصدر الوجود المطلق ، و لكنها تنطوى على شكل من أشكال الاختراق ؛ أى اختراق حدود العالم المادى . فى تلك التجارب يطلع المرء على مستوى آخر من مستويات الوجود يغيب عن وعى معظم الناس ، حيث يظهر هذا المستوى أو العالم فجأه و يصطدم بوعى من يقوم بالتجربه الروحيه .

ان رفض هذه التجارب أو ازاحتها جانبا و التركيز فقط على تجربة الاتحاد بمصدر الوجود (unio mystica) يؤدى الى حصر مفهوم التجربه الروحيه فى نطاق ضيق ، و فى هذه الحاله سنجد أننا نضحى بالجانب الثرى و المعرفى الذى تقدمه لنا التجارب الأخرى من أجل تجربه واحده

توصف بأنها الأنقى ، و مع ذلك لا يمكن وصفها .

يميل العديد من الباحثين للتركيز بشكل حصرى على تجربة الاتحاد بمصدر الوجود ، و هو ما أدى الى اهمال دراسة العديد من التجارب الروحيه الأخرى ، و بالتالى اساءة فهم تلك التجارب . و هو ما أدى أيضا الى التأويل الخاطئ لرؤى تتعلق بطبيعة النظام الكونى ، حيث قام البعض بوصفها بأنها مجرد شطحات عقليه . هذا الميل لوصف الرؤى الروحيه بأنها شطحات عقليه يعتبر من سمات العقليه التى لا تعى العوالم الماورائيه و لا تدرك عمق الصوره و تميل الى افراغها من محتواها ، و تفضل عليها التفكير المجرد الذى لا يعبر عن نفسه من خلال الصوره ٧ .

ان الطريقه التى يتم بها تعريف التجربه الروحيه تعكس عقليه من قام بصياغة ذلك التعريف ، كما تعكس القيم التى يؤمن بها . على سبيل المثال قام بعض الباحثين بطرح فرضيه تقول أن التجارب الروحيه لم يكن لها وجود قبل ظهور كتاب الأوبانيشادا فى الهند . و هم بذلك ينكرون بجرة قلم كل النصوص الدينيه التى دونت قبل الأوبانيشادا لأنها - حسب قولهم – تخلو من أى اشاره للتجارب التى جاء ذكرها فى الأوبانيشادا ، و هى تجارب روحيه تقع فيما وراء الحس و الشكل و الصوت . ٨

دونت الأوبانيشادا فى وقت كانت فيه الحضاره المصريه القديمه آخذه فى الأفول (بعد عصر متون الأهرام بأكثر من ١٥٠٠ سنه) ، و بحسب ذلك التعريف تصنف متون الأهرام و أغلب النصوص الدينيه المصريه باعتبارها نصوص ظهرت قبل معرفة الانسان للتجربه الروحيه .

كل ذلك يدل على أن التعريف االمحدود و الضيق للتجربه الروحيه لا يتواءم مع الممارسات الروحيه العتيقه (كما عرفها الانسان القديم) و التى نجدها فى متون الأهرام ، و نجدها أيضا فى الثقافات القبليه القديمه التى كانت تمارس الشامانيه ، و التى لا زال بعضها حيا فى مختلف أنحاء العالم (مثل بعض قبائل سيبيريا و أمريكا الوسطى و جزر المحيط الهادى و أفريقيا) .

ان الممارسات الروحيه العتيقه تكاد تكون ملموسه ، بمعنى أنها مفعمه بالرؤى و التعبيرات و الارتحال المحفوف بالمخاطر لعالم الروح .

ان مثل هذه التجارب قد لا تصنف باعتبارها تجارب اتحاد بمصدر الوجود المطلق (unio mystica) ، و لا يمكن أن نصفها بأنها تجارب تقع فيما وراء الحس و الشكل و الصوت مثل تجارب الأوبانيشادا ، و لكن ذلك لا يعنى أنها ليست تجارب روحيه ، لأننا اذا تأملناها سنجد أنها تتضمن الاتصال بكائنات من عالم الروح ، و تتضمن أيضا تجربة الموت الاختيارى ، و هى تجربه مؤلمه يشعر فيها المرء بأن كيانه يتمزق و أن هناك أرواحا تلتهمه ، و لكنه فى نهاية التجربه يولد من جديد ولاده روحيه ، أى يكتسب هويه روحيه جديده .

اذا حاولنا الهروب من السؤال حول ما اذا كان يجدر بنا وصف هذه التجارب بأنها تجارب روحيه فاننا بذلك نكشف عن تحامل و تحيز واضح و غير مبرر تكون نتيجته استبعاد مجموعه كبيره و مهمه من الخبرات الانسانيه من عالم التجارب الروحيه ٩ .

و رغم أن ثقافه مصر القديمه لم تكن ثقافه قبليه ، الا أن فكرها الدينى يحمل عناصر مشتركه مع الممارسات الروحيه العتيقه الموجوده فى المجتمعات القبليه ١٠ .

و من بين هذه العناصر المشتركه عنصر **الصوره** ، حيث عبر المصريون القدماء عن تجاربهم الروحيه من خلال صور ماديه محسوسه . و من العناصر المشتركه أيضا تنوع التجارب الروحيه لتشمل الاتصال بأرواح الموتى و الكائنات الماورائيه .

و بدلا من انكار وجود الممارسات الروحيه فى مصر القديمه ، بحجة أنه لا يوجد أثر فى النصوص المصريه لتجارب تقع فيما وراء الازدواجيه مثل تجربة الاتحاد بمصدر الوجود التى نجدها فى الأوبانيشادا كما وصفها الفيلسوف الهندى "آدى شانكارا" (الذى عاش فى القرن الثامن الميلادى) و الفيلسوف الألمانى "مايستر ايكهارت" (الذى عاش فى القرن الرابع عشر الميلادى) ، الأحرى بنا أن نقبل بالفكره التى تقول أن تجربة الاتحاد بمصدر الوجود المطلق – مع أهميتها – ليست هى التجربه الوحيده التى يمكن أن توصف بأنها تجربه روحيه . و بذلك نستطيع أن نبحث بحريه فى التراث الروحى الذى عرفته مصر القديمه و فى التجارب الروحيه التى كانت تمارس هناك ١١ .

اذا افترضنا أن "آدى شانكارا" أو "مايستر ايكهارت" يمثلان النموذج و المعيار لما يجب أن تكون

عليه التجربه الروحيه الحقيقيه ، فاننا بذلك نحرم أنفسنا من منهج آخر نستطيع به فهم المغزى الروحى لرؤيا الطبيب الشامان "بلاك ايلك" (Black Elk) ، الذى عاش فى الولايات المتحده الأمريكيه و توفى سنة ١٩٥٠ ميلاديه ، و هو من الهنود الحمر . و بهذا المنظور الضيق نفقد أيضا المغزى الروحى لنص تتويج الملك تحتمس الثالث و الذى يصف الملك الحى و هو يصعد للسماء فى هيئة صقر ١٢ .

هل يجدر بنا أن ننظر بشك وريبه الى هذه الأمثله العتيقه للممارسات الروحيه و نستبعدها أو نصفها بأنها أقل أهميه من التجارب الروحيه الأحدث ، لأن "مايستر ايكهارت" و "آدى شانكارا" لم يتحدثا عنها ، حسب قول "رودولف أوتو" (Rudolf Otto) ١٣ .

حين نتساءل عن وجود تراث روحى فى مصر القديمه علينا أن نضع تلك الأسئله فى اعتبارنا .

ان علماء المصريات الذين أنكروا وجود أى نوع من أنواع التجارب الروحيه فى مصر القديمه كانوا فى الحقيقه يتمسكون بمفهوم محدود و تعريف ضيق للتجربه الروحيه .

على سبيل المثال ، يقول عالم المصريات "ايريك هورنونج" مؤكدا أن المصريين القدماء لم يعرفوا التجارب الروحيه :-

▶ ان المصريين القدماء لم يكونوا يميلون للتحرر من العالم الناقص الزائل بالبحث عن وجود أسمى و لم يعرفوا فكرة فناء الذات و ذوبانها ، و فكرة التوحد بالكون ◀ ١٤ .

يعتبر التحرر من كل النقائص و فناء الذات و التوحد بالكون أهدافا روحيه أصيله فى بعض مدارس العلوم الباطنيه ، و لكنها بالتأكيد ليست أهداف كل المذاهب الروحيه فى كل مكان ١٥ .

اذا كنا لا نعثر على هذه الأهداف فى مصر القديمه ، فربما نجد شيئا آخر يمكن أن يوصف بأنه صوفى أو روحى بنفس القدر من الأصاله .

على سبيل المثال ، قد لا نعثر فى مصر القديمه على شئ يعادل ما يعرف فى عصرنا الحديث باسم "الذات" التى يمكن أن تكون قابله للتحلل و الذوبان . و لكننا نعثر فى الثقافه المصريه على عدد من المكونات النفسيه و الروحيه أو جوانب مختلفه للكيان الانسانى . و من هذه المكونات ال "آخ"

و هى تمثل حاله من الاشراق الباطنى *16*.

اذا كانت النصوص الدينيه المصريه تؤكد على أهميه تحول روح الانسان ال "آخ" (روح مشرقه) ، فليس من الحكمه أن ننكر وجود علاقه تربط مفهوم ال "آخ" بالتجارب الروحيه على أساس أن النصوص لا تشير الى ذوبان الذات و فناءها . و نفس المبدأ ينطبق أيضا على فكرة التحرر من العالم الناقص ، لأنه هدف ليس له معنى فى نظر قدماء المصريين .

ان الدوله المصريه كلها كانت فى تناغم و اتساق (من خلال الشعائر الملكيه) مع النظام الكونى "ماعت" . من المحتمل أن التحرر من العالم الناقص لم يكن جزءا من نظرة المصرى القديم للعالم ، و لكن فى المقابل نجد أن اكمال نقص العالم الغير مثالى من خلال الاتساق مع الماعت كان جزءا من الفكر الدينى المصرى *١٧* . فلماذا ننظر للأولى على أنها هدف روحى ، و نترك الأخيره ؟

ان القول بأن قدماء المصريين لم يهتموا بفكرة الاتحاد بالكون ليس صحيحا ، لأن الكون لم يكن فى نظرهم شيئا مستقلا بذاته عن الكيانات الالهيه ، و انما هو تجليات تلك الكيانات .

اننا نصادف بالتأكيد فى النصوص الدينيه المصريه مفهوم الاتحاد بالكيانات الالهيه ، و لكن مفهوم الاتحاد بالكون كان غريبا على العقليه المصريه *١٨* .

اذا كان الأدب الدينى المصرى يصف الاتحاد بالكيانات الالهيه بدلا من الاتحاد بالكون ، فهل يحق لنا أن ننكر معرفة المصريين القدماء للتجارب الروحيه ؟

قبل أن نطرح السؤال عن وجود تراث روحى فى مصر القديمه من عدمه ، من الضرورى أن نتخلص أولا من بعض الفرضيات المسبقه التى هيمنت على دراسة العلوم الروحيه فى القرن العشرين ، لكى نتمكن من معرفة أى نوع من التجارب الروحيه كان معروفا للمصريين القدماء .

علينا أن ندرك أن هناك العديد من أنواع التجارب الروحيه ، و أن مصر القديمه تقدم لنا مذهبا أو طريقه روحيه خاصه بها هى **الطريقه المصريه** و التى اذا وصفناها باسم آخر فستفقد مغزاها .

يمكننا أن نطلق على التجارب الروحيه المصريه اسم "التجارب الروحيه المصحوبه بالصور" .

تتضمن هذه التجارب اتصال مباشر بعالم الروح من خلال حالات غير اعتياديه للوعى تغادر فيها

الروح الجسد فى حاله من النشوه الروحيه ، و تنتقل الى أبعاد أخرى من الكون و تلتقى بأرواح الأجداد من البشر الذين رحلوا عن عالمنا و بالكيانات الالهيه و الأرواح ، و تمر بتجربة الولاده الروحيه أو المخاض الروحى "Initiation".

علينا أن ندرك أننا نتعامل فى المقام الأول مع تجربه روحيه مباشره و ليس مع مجموعه من العقائد أو التكهنات ، و أننا أمام علاقه حيه مع عالم الروح الذى رآه المصريون القدماء حقيقه لا جدال فيها و بالتالى من المنطقى أن توصف التجارب الدينيه لقدماء المصريين بأنها تجارب روحيه و أن توصف النصوص التى تتناولها بأنها نصوص روحيه أو صوفيه [١٩] .

يدور النقاش الرئيسى فى الفصول التاليه حول أقدم النصوص الدينيه المصريه – ألا وهى متون الأهرام – و يقدم الأدله على أن تلك النصوص تعبر عن التراث الروحى لقدماء المصريين .

يحمل ذلك التراث الروحى الكثير من أوجه التشابه مع الممارسات الشامانيه و التى يصفها عالم الأنثروبولوجى "ميرسيا ايلياد" بأنها "التجارب الروحيه للانسان القديم" [٢٠] .

و رغم أن هذه الدراسه تتضمن اعادة تفسير لمتون الأهرام التى يحصرها علم المصريات فى سياق جنائزى ، فان الهدف الأساسى للدراسه ليس انكار وجود أى استخدام جنائزى لتلك النصوص .

فلا شك أن العديد من هذه النصوص استخدمت فى سياق جنائزى . و لكن الهدف هو لفت الأنظار الى أن هذه النصوص هى فى الأصل نصوص صوفيه ، و أنها يمكن – و قد كانت بالفعل – تخدم أهدافا روحيه و أيضا جنائزيه .

و السبب فى قدرة هذه النصوص على القيام بهذا الدور المزدوج فى خدمة أهداف روحيه و جنائزيه معا هو أن الموت كان فى نظر المصريين القدماء – و فى نظر غيرهم من سكان الحضارات القديمه – عالما روحيا تسكنه قوى كونيه و كائنات ماورائيه . ان عالم الموت هو عالم الروح الذى يوجد وجودا باطنيا يختلف عن الوجود الظاهر الذى ندركه بالحواس الماديه ، و مع ذلك فقد كان بالنسبة لهم عالما حقيقيا .

و من أهم الأهداف التى يسعى لها هذا الكتاب توجيه انتباه القارئ لمتون الأهرام الى شئ هام :

و هو أن وراء الطقوس الجنائزيه و شعائر الموتى هناك أيضا امكانيه أن يدخل الانسان فى علاقه واعيه مع عالم الروح ، و يجتاز الفجوه بين العالمين فى حاله من حالات الوعى المتغير .

هذا العبور الواعى للحدود التى تفصل عالم الأحياء عن عالم الموتى هو أساس المعرفه الروحيه فى مصر القديمه .

ان التجربه الروحيه المباشره هى نواة متون الأهرام و أساسها ، و ليس العقائد الجنائزيه .

اجتياز حدود علم المصريات الى علم آخر من أجل فهم الديانه المصريه :-

فى هذا البحث آثرت استخدام منهج علم "الفينومينولوجى" (علم دراسة الظواهر) فى محاولة فهم متون الأهرام . و الهدف الرئيسى من استخدام ذلك المنهج هو أن نجعل أنفسنا بقدر الامكان على اتصال بالوعى الدينى الذى نبعت منه هذه النصوص .

ان الهدف هو محاولة النفاذ الى داخل الوعى الدينى لقدماء المصريين فى عصر الدوله القديمه .

و لما كانت متون الأهرام ظاهره دينيه ، فاننا سنحاول فهمها بلغتها و مصطلحاتها الخاصه .

علينا فى البدايه أن نعى أن اللغه الدينيه تستند الى حقيقه ، و معنى ، و قيمه [٢١] .

من السمات التى تميز منهج علم الفينومينولوجى (علم الظواهر) عن مناهج البحث الأخرى قدرته على تتبع النصوص و الأدله الدينيه وصولا الى أصولها و جذورها التى تنبع من تجربه انسانيه حقيقيه .

يسعى منهج علم الفينومينولوجى الى تجنب تفسير النصوص و الأدله الدينيه باستخدام مصطلحات تاريخيه أو ثقافيه باعتبارها عوامل تحدد التجربه الدينيه – و هو شئ شائع فى العصر الحديث [٢٢] .

ان تركيزنا اذن سيكون أقل على التأثيرات الاجتماعيه و السياسيه و الاقتصاديه و الثقافيه و غيرها على التجربه الدينيه ، رغم أهمية هذه التأثيرات التى لا يمكن انكارها . سينصب الاهتمام بشكل أكبر على المحتوى الروحى للتجربه الدينيه .

من خلال هذا المنهج يمكن لمستويات من المعانى الروحيه و الوجوديه التى لم يكن أحد يدرك

وجودها فى متون الأهرام أن تعبر عن نفسها .

يفترض بعض الباحثين أننا لا يمكن أن نفهم التجربه الدينيه للمصريين القدماء الا بدراسة المجتمع الذى حدثت فيه هذه التجربه ، و دراسة اللغه و الأدب و التاريخ و الفن و النظام السياسى و الاقتصادى ، الخ . و خلاصة هذا الرأى هى أن علماء المصريات وحدهم هم المؤهلون للاعلان عن طبيعة الديانه المصريه ، لأنهم وحدهم الذين يملكون الخبره فى هذه المجالات ٢٣ .

ليس هناك جدال فى أن كل هذه العوامل السابق ذكرها كان لها تأثير على الطريقه التى فسر بها المصريون القدماء تجاربهم الدينيه (الروحيه) لأنفسهم . ان التجربه الدينيه تنتقل عبر هذه العوامل و الأشكال الثقافيه – و قد تلعب هذه العوامل دورا أكبر أو أقل فى تشكيلها – و هى بالطبع قابله للتحليل . و لكن أن يتم تفسير التجربه الدينيه ببساطه من خلال هذه العوامل وحدها يعنى أننا فقدنا شيئا جوهريا . هذا الشئ الجوهرى لا يمكن اختزاله فى الظروف الاجتماعيه و الثقافيه و السياسيه و التاريخيه ، و انما هو ينتمى الى طبيعة الوعى الانسانى و قدرته على الاتصال بمستويات الوجود الروحيه و الانتقال الى حالات الوعى الغير عاديه 24 .

و لهذا السبب يجب أن لا ينظر لدراسة الديانه المصريه القديمه على أنها حق حصرى لعلم المصريات . القليل من الناس يمكن أن يساورهم الشك أن علم المصريات الأكاديمى هو الوسيله الوحيده الموثوق بها فى زمننا الحالى و التى يمكن أن تعرفنا بالثقافه المصريه القديمه .

و هذه الدراسه التى يحتويها هذا الكتاب تدين بالفضل لجهد علماء المصريات السابقين .

ان علم المصريات هو الأساس الضرورى الذى يعتمد عليه أى سؤال عن طبيعة الحياه الدينيه فى مصر القديمه . فعلم المصريات يغطى موضوعات أخرى مثل اللغه و التاريخ و الأدب و الفن ، الخ ، بالاضافه الى الديانه . هذا الاتساع فى مجال البحث يعتبر نقطة قوه ، و فى نفس الوقت يعتبر أيضا نقطة ضعف ٢٥ .

هو نقطة قوه ، بمعنى أن على علماء المصريات أن يحافظوا على منظور عام أو رؤيه شامله لكل جوانب الحضاره المصريه باعتبارها جسد واحد . و هو نقطة ضعف لأن الباحث بمجرد أن يدخل

بعمق فى موضوع أو منطقه واحده فانه بذلك يتخطى حدود تخصصه ، و عندئذ لا يعد الباحث يعمل فى مجال علم المصريات و انما ينتقل للبحث فى علم آخر أكثر تخصصا ، سواء كان موضوع بحثه متعلق بالفن أو علم الاجتماع أو الأنثروبولوجى أو السياسه أو تاريخ الأديان كما فى الحاله التى يناقشها هذا الكتاب .

ان السؤال هنا ليس مجرد سؤال عن الحدود بين العلوم الأكاديميه و المناهج التى يستخدمها كل علم من هذه العلوم . اذا أردنا أن نفهم الديانه المصريه فعلينا أن نبحث فى العالم الدينى (الروحى) الذى ترتكز اليه هذه الديانه . عند دراسة الديانه المصريه القديمه يلتقى الباحث بعالم التجربه الدينيه (الروحيه) ، التى لا تعتبر تجربه حصريه للمصريين القدماء رغم أن هذه التجربه يتم التعبير عنها بلغه و رموز مصريه [٢٦] .

ان تفسيرالدين يتطلب ليس فقط معرفه واسعه بالثقافه التى ازدهر فيها هذا الدين ، و ليس فقط الاطلاع على الممارسات الدينيه ، و لكنه يتطلب أيضا شعور بالشغف و الاهتمام الشخصى بطبيعة التجربه الدينيه .

ان الدين – بما فى ذلك ما يطلق عليه الأديان الميته و منها الديانه المصريه القديمه – ليس مجرد موضوع أكاديمى ، و انما هو عالم من الخبرات الانسانيه التى يصادفها الباحث و ينشغل بها ، و هذا الانشغال يترك أثرا فى نفس الباحث .

و رغم أن الدين يمكن أن يدرس أكاديميا ، الا أن الفهم العميق له يحدث فقط عندما يكون الأكاديمى على استعداد لمواجهة التحدى الذى تثيره الأدله التى يقوم بدراستها و أن يسمح لعقله أن ينشغل بنفس الأسئله الوجوديه التى كانت تشغل بال الأشخاص الذين تركوا تلك الأدله .

و هنا يبرز السؤال : الى أى حد يمكن لعالم المصريات – سواء كان متخصص أو باحث حر – أن يسمح لنفسه بمواجهة مثل هذا التحدى ؟

هذا السؤال لا ينطوى على اتهام ، و هو ليس مجرد سؤال ، و انما هو بحث عن الدافع .

اذا كان الباحث منجذبا للديانه المصريه ، فهل يكون سبب هذا الانجذاب أن الديانه المصريه تثير فى

نفسه حنينا و تملأ فراغا روحيا لديه ، أم فقط لأنه مجال شيق من مجالات البحث ؟

يجب طرح هذا السؤال ، لأن دراسة و محاولة فهم الوعى الروحى لقدماء المصريين قد تأخذ الباحث الى ماوراء عالم الآثار . فعند محاولة فهم مغزى الرموز الدينيه يجد الباحث نفسه يسعى الى فهم عالم الروح و الى اكتشاف ذلك العالم الذى تدور حوله التجربه الدينيه الانسانيه .

و من هنا يبرز السؤال عن الحدود . متى يصبح عالم المصريات باحثا فى تاريخ الأديان ؟

متى تحتاج المناهج المستخدمه فى علم المصريات الى أن تستكمل أو تستبدل بمناهج أخرى كمنهج علم دراسة الظواهر الدينيه (الفينومينولوجى) ؟

و اذا لم يستخدم عالم المصريات تلك المناهج ، هل تكون النتيجه أن مغزى ظاهره بعينها – و خاصة الظواهر المتعلقه بالتجربه الدينيه (الروحيه) – يظل عصيا على الفهم ؟

ان دراسة الديانه المصريه باستخدام منهج علم الفينومينولوجى (علم الظواهر) تختلف عن دراستها بمنهج علم المصريات من هذا المنطلق : ان مستخدم منهج علم الفينومينولوجى لا يسعى فقط الى وصف أو حتى الى تفسير النصوص القديمه ، و انما هو يدخل فى حوار مع تلك النصوص و بذلك يخاطر بأن يعرض نفسه لتغيرات [٢٧] .

هذه المخاطره الوجوديه – التى تنشأ حين يكون الباحث منفتحا على العالم الدينى لقدماء المصريين – هى شئ لا مفر منه لأن علم الفينومينولوجى يسعى الى تتبع النصوص القديمه الى أصولها و فهم التجارب الانسانيه التى نبعت منها .

ان التجارب الروحيه التى تشكل جذور الديانه المصريه ليست ظواهر تاريخيه عاشت لفتره فى زمن ماضى و انتهى دورها و انقطعت صلتنا بها ، و انما هى ظواهر روحيه تنتمى الى البناء العام للانسان ككيان روحى .

حين نعى ذلك ، فاننا نقدم التربه المناسبه التى يمكن أن ينمو فيه ذلك الوعى ، و يصبح جزءا من توجهنا الداخلى نحو عالم الروح . بعباره أخرى ، عندما نبحث فى الأديان القديمه فاننا ننضج روحيا .

يقول عالم تاريخ الأديان النرويجى "ويليام بريد كريستنزن" (William Brede Kristensen) :-

◄ حين يكون الدين هو موضوع البحث ، فاننا ننضج روحيا ◄ [٢٨] .

و يمكننا أيضا أن نعيد صياغة العباره بطريقه أخرى : "حين يكون الدين هو موضوع البحث ، فان ذلك يتطلب النضج الروحى" . لأننا اذا لم ننضج روحيا ، فسيتوه منا موضوع البحث .

ان دراسة الأديان ليست كدراسة علم الكيمياء أو الأحياء ، لأنها تتطلب استيقاظ شئ فى داخلنا .

و اذا ظل هذا الشئ غير واعى فان ذلك سيعوق فهمنا لموضوع البحث .

فى العلوم الأكاديميه التقليديه قد يتم تجاهل اليقظه الروحيه ، أو على الأقل يتم ابعادها مؤقتا عن موضوع البحث و يمكن للباحث أن ينشغل بها فى وقت فراغه .

أما بالنسبه للشخص الذى يريد أن يفهم الدين ، فان التفكير المنطقى و وعى الحياه اليوميه العادى ليس كافيا لفهم الدين . ان الوعى الروحى وحده هو الذى يستطيع أن يكشف معنى الممارسات و الظواهر الدينيه القديمه .

<u>التزام الموضوعيه عند البحث فى الأديان :-</u>

هناك اذن مشكله تواجهنا عند دراسة الديانه المصريه من وجهة نظر علم المصريات فقط : و هى أنه اذا لم يقم عالم المصريات بتبنى اطار عقلى يأخذ العالم الدينى و التجربه الدينيه (الروحيه) للانسانيه كلها على محمل الجد ، فمن غير المحتمل أن تنجح محاولة فهم الديانه المصريه .

و لكن حين تؤخذ الديانه و التجربه الدينيه على محمل الجد ، فان الباحث يخطو الى داخل موضوع بحث لا يعتبر حصريا لعلم المصريات .

ان الباحث عندئذ يدرس موضوعا انسانيا يخص البشر فى كل أنحاء العالم ، و لا يمكن أن يستثنى نفسه من موضوع البحث .

يقول عالم تاريخ الأديان النرويجى "ويليام بريد كريستنزن" (William Brede Kristensen) :-

◄ حين يكون الدين هو موضوع البحث ، فاننا لا نستطيع أن تستثنى أنفسنا منه ◄ .

ان الطريق الذى يسلكه الباحث فى الديانه المصريه القديمه سيصل فى مرحلة ما الى تلك الحدود بين علم المصريات و علم دراسة الأديان . و هنا يكون على الباحث أن يقرر اذا كان سيعبر هذه الحدود أم لا . اذا كان قرار الباحث هو العبور ، فان أول ما يصادفه هو الورطه الكبيره التى تواجه كل الذين ينشغلون بدراسة الأديان .

يمكن التعبير عن هذه الورطه بالآتى : يتوقف فهم مغزى النصوص الدينيه على مدى انشغال الباحث بهذه النصوص بشكل ذاتى و ليس بشكل موضوعى .

و كلما حاول الباحث أن يحافظ على الانفصال عن موضوع البحث بهدف التزام الموضوعيه ، فان معنى النصوص سيظل غامضا أمامه و لن يتمكن من اختراقه ٢٩ .

أشار عالم المصريات الألمانى "جان أسمان" الى هذه الأزمه ، حين كتب فى سنة ١٩٩٥ ميلاديه يقول أنه لاحظ أن قليل من علماء المصريات على استعداد أن يشردوا بعيدا عن جمع المصادر و تحريرها الى انتاج تحليل كامل لمعنى هذه المصادر و الأدله .

يقول "جان أسمان" أن اللجوء الى التأويل هو مجازفه محفوفه بمخاطر الارتجال و النظره الذاتيه لموضوع البحث و التى يحرص علم المصريات على تجنبها ٣٠ .

كان علم المصريات دائما مدركا أن موضوعات بحثه تميل لاجتذاب التفسيرات الروحيه الباطنيه التى لا تستريح لها العقليه العلميه ٣١ . و لكن علم المصريات لا يمكنه أن يتجنب التأويل .

ان أى ترجمه لنص مصرى قديم ستكون فى نفس الوقت تأويلا ، سواء أراد الباحث ذلك أم لم يرد .

و أى محاوله لفهم الجذور التى نشأت منها النصوص الدينيه ستنطوى بالضروره على شكل من أشكال التأويل الذى ينبع من النظره الذاتيه و ليس الموضوعيه .

ان السؤال هنا يدور حول مدى استعداد الباحث لأن يخطو الى داخل العالم الدينى (الروحى) لقدماء المصريين ، و يتخلى عن نظرة المراقب المحايد الذى ينتمى للعالم الغير متدين لانسان العصر الحديث .

و لكن دعونا نبقى قليلا مع "جان أسمان" و هو واحد من أهم الباحثين فى الديانه المصريه فى عصر

الدوله الحديثه . ان فكرته عن منهج علم المصريات فى فهم النصوص المصريه القديمه هى فكره جديره بالتأمل ، لأنه يرسم بوضوح الحدود التى يتراجع علماء المصريات عن اجتيازها ، و التى باجتيازها ينتقل الباحث الى منطقه لم تعد ضمن مجال علم المصريات .

على الجانب الآخر من هذه الحدود يقع علم دراسة الظواهر الدينيه .

يشرح "جان أسمان" ما الذى يقصده كعالم مصريات بعبارة "فهم الأدله الدينيه" بالكلمات الآتيه :-

▶ ان كلمة فهم هنا لا تعنى الشغف (قدرة الباحث على أن يضع نفسه داخل الظاهره التى يبحثها) ، و لا تعنى أن يضبط الباحث وعيه و يجعله متناغما مع موضوع البحث ، و هو ما قد يخدع الباحث و يجعله يعتقد أنه وصل الى نهاية الرحله دون أن يدرك أن الرحله ممكنه أو ضروريه . و لكن المقصود بالفهم هو تحليل و تصنيف الأدله التى وصلت الينا ، لأنه بتقليل كم التعقيد فى هذه الأدله يمكننا أن نكتشف السياق الذى تنتمى له هذه الأدله و عندها يصبح معناها قابلا للفهم ◀ ٣٢ .

كان "جان أسمان" واعيا لمخاطر تأويل النصوص القديمه من منظور ذاتى و ليس موضوعى ، و كان يرى أن مفتاح الفهم هو تصنيف و تحليل الأدله الأثريه .

بمقارنة تحليل الأدله و تصنيفها بالشغف و الاهتمام الذاتى يوضح "جان أسمان" أحد أهم أوجه الاختلاف بين منهج علم المصريات و بين المنهج الذى استخدمته فى هذا الكتاب و هو منهج علم الفينومينولوجى (علم الظواهر) .

و لكن ذلك لا يعنى أن علم الفينومينولوجى يتجنب تحليل و تصنيف الأدله الأثريه و التاريخيه .

ان التحليل و التصنيف مهم فى حد ذاته و هو يقدم لنا وسيلة للتحكم فى الظاهره التى يقوم علم الفينومينولوجى بدراستها ٣٣ . الا أن الباحث الذى يستخدم منهج علم الفينومينولوجى - الى جانب تحليل و تصنيف الأدله – يتبنى أيضا الشغف و الاهتمام الشخصى الذى يساعده على الاتصال بالوعى الدينى الذى أنتج هذه الأدله .

و فى حين يقنع عالم المصريات بتحليل هذه الأدله و تصنيفها لكى يقلل من تعقيدها و لكى يجعل السياق الذى تتحدث عنه قابلا للفهم ، نجد أن الباحث الذى يستخدم منهج علم الفينومينولوجى يحاول

أن يعايش التجربه أو الظاهره التى يقوم بدراستها ، بغض النظر عن مدى تعقيدها أو بعدها عما هو مألوف لنا فى العصر الحديث [٣٤] .

من وجهة نظر علم الفينومينولوجى (علم الظواهر) ان فكرة تقليل التعقيد و جعل السياق قابلا للفهم يبدو أنها توجه الباحث بعيدا عن المغزى الدينى للظاهره موضع البحث ، لأنه فقط بالاعتراف بتعقيد الظاهره و بالبعد عن السياق الخارجى و الوصول الى الجوهر يمكننا أن ندرك المغزى الروحى للديانه المصريه القديمه . و هذا هو منهج علم الفينومينولوجى . أما حين نتبنى المنهج الذى يدافع عنه "جان أسمان" فاننا نفقد القوه ، و المغزى الروحى و الوجودى الكامن فى هذه النصوص و الأدله .

باتباع منهج علم الفينومينولوجى ، يمكننا أن نكتسب نوعا جديدا من الفهم قادرا على الاستقبال و شغوفا بالمحتوى الروحى لمتون الأهرام أكثر مما لو استخدمنا المنهج الذى يؤيده جان أسمان [٣٥].

ان الهدف من هذه الدراسه هو الانتقال لمرحله أبعد من وصف محتوى متون الأهرام و تصنيفها لكى نصل فى النهايه الى فهم التجربه الروحيه التى انبثق منها ذلك المحتوى .

عندما نقرأ على سبيل المثال فى التلاوه رقم ٢٢٣ من هرم الملك ونيس عبارات تحث الملك على أن يستيقظ و يحرك جسده و يقف ، فلا تكفى فقط الاشاره الى أن هذا الحدث هو جزء من أسطورة أوزير الذى يتحد به الملك . قد يستسلم الباحث لاغراء الوقوف عند هذه النقطه . و لكنه يمكن أن يستمر فى تعميق الفكره بالبحث فى السياق الاجتماعى و السياسى و الجنائزى الذى تنتمى اليه هذه الظاهره أو هذا الجزء من الأسطوره أو أن يكرس نفسه لدراسة التعليقات و البناء اللغوى و النحوى للنص ، و حين يفعل ذلك فهو بلا شك يساهم فى تقدم المسيره العلميه .

و بلا شك ، سيكون الباحث قد قام بأمان بتحييد المغزى الوجودى للنص و حمى نفسه من التعرض لمعناه الحقيقى و هو شئ قد يشتت الذهن .

أما الباحث الذى يستخدم منهج علم الفينومينولوجى فهو يطرح سؤال هام ، و هو :

ما الذى يعنيه توحد الملك بأوزير و استيقاظه و تحريك جسده و قيامه من الناحيه الوجوديه و ما هو المغزى الروحى لتلك القيامه ؟

و بطرح هذا السؤال بطريقه شامله يمكن تعميق دراسة العالم الدينى (الروحى) الذى يصفه النص .
و بذلك نحاول أن نخترق النص و نصل الى معناه بأن نسمح لمعناه أن يخترقنا .
ان الملك حين توحد بأوزير قد اجتاز عتبة الموت ، و العبارات التى وردت فى التلاوه رقم ٢٢٣ تحثه على أن ينهض و يرفع جسده و يقف و يأكل .
اننا بهذا السؤال نقرع باب عالم من التجارب الروحيه غير مألوف لنا و لذلك فهو مخيف .
حقا ، أن نعرض أنفسنا للمعنى الباطنى للتلاوه رقم ٢٢٣ معناه أن نخاطر بأن نطلق سراح قوة هائله غامضه . يميل علم المصريات لتجنب مواجهة تلك القوه المجهوله و يفضل التركيز على تحليل و تصنيف الأدله الدينيه كهدف فى حد ذاته ، و لكن الباحث الذى يستخدم منهج علم الفينومينولوجى يجد أن هذه المقابله ضروريه للفهم .
و لكن ذلك لا يعنى أننا ننتقد علم المصريات ، و انما يعنى أن نميز بين منهجين مختلفين يمكن استخدامهما لدراسة نفس الموضوع أو الظاهره .
فى علم المصريات قد يكتفى الباحث بتعريف فهم الظاهره بأنه تحليل و تصنيف للأدله الأثريه و التاريخيه بهدف التقليل من تعقيدها و جعلها قابله للفهم . و لكن منهج التحليل و التصنيف سيؤدى الى نوع من الفهم يبقى حتما فى حدود الظاهر و لا يمكنه أن يخترق الجوهر الحى للنص الدينى .
أما فى منهج علم الفينومينولوجى فالباحث لا يفهم المغزى الدينى بالكامل الا اذا "كشف عن الموقف الوجودى الذى يقف خلف الرمز و الطقس و الأسطوره" ، حسب تعبير عالم الأنثروبولوجى "ميرسيا ايلياد" [٣٦] .
ان العمل على التحليل و التصنيف مهما بلغ قدره لا يؤدى الى فهم حقيقى الا اذا كان ذلك مصحوبا بتحرك مشاعر الباحث و تحرك قواه الحدسيه لكى يتعاطف مع التجربه الروحيه التى تصفها النصوص الدينيه و يصبح شغوفا بها و يجعل وعيه على تناغم مع طبيعة تلك التجربه .

الشامانيه و علاقتها بالديانه المصريه القديمه :-

هناك تشابه كبير بين عالم الروح فى مصر القديمه و علم الروح فى تراث الشامانيه و أدبها .

فى الأدب الشامانى نقرأ قصه بعد أخرى يرويها أناس كان عالم الروح بالنسبة لهم حقيقه ، كما كان بالنسبه لقدماء المصريين .

فى الشامانيه – و كذلك فى الديانه المصريه القديمه – نجد أننا لسنا أمام نظام عقائدى . ان هذا الفكر الدينى لا يقوم على العقيده ففى قلب الشامانيه تقف التجربه الروحيه و ليس الاعتقاد .

ببساطه ليس من الممكن فهم التجارب الروحيه الا اذا قبلنا أولا أنها تتعلق بمستوى آخر من مستويات الوجود له نظام يختلف عن العالم المادى الذى ندركه بحواسنا الخمسه .

و كما سنرى فى سياق هذه الدراسه هناك أوجه تشابه بين الشامانيه و بين الديانه المصريه القديمه تجعلهما معا على النقيض من الأديان الحديثه التى تقوم على الاعتقاد و ليس على التجربه الروحيه

ان دور الشامان كوسيط بين عالم الروح و بين العالم المادى المحسوس يتشابه فى كثير من الجوانب مع دور الملك فى مصر القديمه ، و الذى كان بمثابة جسر أو همزة وصل بين الأرض و السماء [٣٧] .

فى الفصول التاليه سنرى أن هناك العديد من الممارسات الشامانيه وردت فى متون الأهرام ، و من أمثلتها الموت الطقسى الذى يمر فيه الشامان بتجربة التمزق الى أشلاء يعقبها قيامه أو ميلاد روحى جديد ، و تحول الشامان الى حيوان ، و معراجه للسماء ، و اجتيازه عتبة الموت لكى يتصل بأرواح الأجداد الراحلين من البشر و بالكائنات السماويه .

اذا كانت هذه العناصر فى التراث الشامانى تشير لتجارب حقيقيه يقوم بها الشامان ، فعلينا تطبيق نفس المبدأ اذا عثرنا على نفس العناصر فى متون الأهرام . و ليس من الأنصاف أن يسجن الباحث نفسه فى وجهة النظر التى لا ترى فى متون الأهرام الا طقوسا جنائزيه .

و لكن هذا لا يعنى أن نقوم بتصنيف الحياه الدينيه فى مصر فى عصر الدوله القديمه ببساطه باعتبارها نوع من الشامانيه .

هناك العديد من العناصر فى الشامانيه الكلاسيكيه تغيب عن الديانه المصريه فى عصر متون

الأهرام (الدوله القديمه) و ما بعده . و أوضح شئ نلاحظ غيابه فى مصر القديمه هو شخصية الشامان الواحد الذى يعمل بشكل منفرد و الذى يدخل فى حاله من حالات الوعى المتغير لكى يرشد أرواح الموتى و يشفى المرضى ، أو يرتحل فى عالم الروح بالطريقه التى نقرأها فى الأدب الشامانى .

علاوه على ذلك فان الشامانيه الكلاسيكيه هى ظاهره ترتبط بالمجتمعات القبليه التى تعيش على الصيد و الالتقاط و التى تتكون من وحدات اجتماعيه صغيره متفرقه [٣٨] . أما البنيه الاجتماعيه لمصر القديمه فهى تختلف عن تكوين المجتمعات الشامانيه القبليه .

و مع ذلك فاننا نجد فى مصر القديمه العديد من الشخصيات الهامه ، سواء كهنه أو سحره أو معالجين (أطباء) ، أو الملك نفسه ، و الذى يقوم عمليا بكل أدوار الشامان التقليدى مستخدما نفس الوسائل بشكل أو آخر [٣٩] .

يرى بعض علماء الأنثروبولوجى أننا نسئ فهم الشامانيه اذا نظرنا اليها كظاهره اجتماعيه فقط . و من هؤلاء العلماء "ميرسيا ايلياد" الذى يرى أن الشامانيه هى مذهب من المذاهب الصوفيه أو الباطنيه القائمه على التجربه الروحيه المباشره [٤٠] . و من هذا المنظور يمكننا أن نتحدث عن وجود محتوى شامانى لمتون الأهرام .

و كما سنرى لاحقا ، ان التجارب الروحيه التى تصفها متون الأهرام لها ما يشبهها فى الممارسات الشامانيه . و يبدو أن الفهم الصحيح لمتون الأهرام غير ممكن دون أن ندرك أن التجارب الروحيه التى تصفها تلك النصوص هى تجارب شامانيه الطابع الى حد كبير .

حقا ان المجتمع المصرى القديم ، بما فى ذلك المؤسسات الدينيه العريقه (المعابد) ، لا يتطابق مع طبيعة الحياه القبليه التى تمارس فيها الشامانيه الكلاسيكيه ، الا أن التجارب الروحيه التى نصادفها فى متون الأهرام لها سمات خاصه ، لدرجة أننا اذا أطلقنا عليها اسم آخر بخلاف "سمات شامانيه" سيكون شيئا مجافيا للحقيقه و لا يفيها حقها .

و عند محاولتنا النفاذ الى أعماق الوعى الروحى الذى نشأت منه متون الأهرام يبدو من المستحيل

تفادى الاشاره الى الشامانيه . فهناك سمات شامانيه فى متون الأهرام ، و هى تحتوى على حكمه شامانيه .

ان فهم العلاقه بين الممارسات الشامانيه و بين التجارب الروحيه المصريه يجعلنا نفهم العالم الدينى لمصر القديمه . من هذا المنظور يمكننا أن نرى بشكل أفضل علاقه الملك - بشكل خاص - بعالم الروح .

يمكننا أيضا أن نفهم المغزى الروحى لمتون الأهرام بشكل أفضل حين نبحث فى مدارس العلوم الروحيه فى حضارات البحر الأبيض المتوسط مثل ديانات الأسرار اليونانيه و الهيللينستيه و الفلسفات الروحيه كالأفلاطونيه و الأفلاطونيه المحدثه و الهرمسيه . و هذه المذاهب الروحيه لا تصنف على أنها شامانيه ، و لكن هناك العديد من السمات المشتركه بينها و بين الشامانيه [٤١] . منها على سبيل المثال اجتياز عتبة الموت و صعود الروح الى السماء و مقابلة أرواح الأجداد من البشر الذين رحلوا عن عالمنا و مقابلة الكائنات السماويه و تجربة المخاض الروحى أو القيامه الروحيه . كل ذلك نجده فى المذاهب الروحيه اليونانيه و الهيللينستيه و نجده أيضا فى الممارسات الشامانيه .

و اذا عثرنا على نفس السمات فى متون الأهرام ، فان ذلك يعتبر دليلا على أن تلك النصوص لا تدور فى الأصل حول طقوس جنائزيه و انما هى نصوص تصف تجارب روحيه حقيقيه .

اذا كان عالم الروح حقيقه ، فان البشر يمكنهم أن يدركوا وجوده و أن يرتحلوا اليه بالعديد من الطرق و منها "الشامانيه" ، و هى تعتبر الأساس أو الجذر لما تبلور بعد ذلك فى المجتمعات المتحضره و المنظمه نظاما اجتماعيا هرميا و أصبح مؤسسات دينيه رسميه للدوله كما حدث فى مصر القديمه [٤٢] .

و لكن علم المصريات كان و لا يزال يقاوم فكرة وجود سمات شامانيه فى الديانه المصريه القديمه القليل من الدراسات التى قام بها علماء المصريات تشير الى الشامانيه ، و حتى اذا فعلت فانها تفعل ذلك لكى تنفى وجود الشامانيه [٤٣] . أتمنى أن تساهم هذه الدراسه فى تخفيف حدة هذا الموقف

الرافض لقبول فكرة وجود ملامح شامانيه فى الديانه المصريه ، و أن تلفت الأنظار الى أن قدماء المصريين عرفوا التجارب الروحيه التى تتشابه فى كثير من الأوجه مع الممارسات الشامانيه .

نداء اليقظه :-

أشرت فى الفقرات السابقه الى أهمية اثارة الأسئله الوجوديه باعتبارها أساس فهم المغزى الروحى للنص الدينى . و فى قلب المغزى الروحى تقف التجربه الفعليه المباشره و ما يختبره الانسان فى تلك التجربه .

لكى نفهم النصوص الدينيه القديمه علينا أن ندرك أن هذه النصوص نشأت من تجارب دينيه حقيقيه و أنها تشير الى عوالم روحيه حقيقيه يجب أن تفهم كما هى [٤٤] .

ان العوالم الماورائيه مثل ال **"دوات"** (العالم السفلى) و ال **"آخت"** (الأفق ، مكان ميلاد النور) ليست عوالم حقيقيه فى نظر انسان العصر الحديث ، و لكن ذلك لا يعنى أن نستبعدها من مجال البحث و نفترض أنها تنتمى فقط الى الخرائط الكونيه أو أيديولوجيات الانسان القديم أو أى شئ آخر ان الباحث فى العصر الحديث ينكر وجود هذه العوالم ، أما بالنسبه لقدماء المصريين فقد كانت هذه العوالم حقائق لا يرقى اليها شك [٤٥] .

فى هذه الدراسه أطرح فرضا يمكن أن يكون مرشدا فى البحث ، و هو أنه لكى نفهم متون الأهرام نحتاج الى التخلص مما أطلق عليه "هنرى كوربين" اسم "الموقف اللامبالى" الذى يضمن للباحث الاحترام فى الأوساط الأكاديميه ، و لكنه فى المقابل يؤدى الى شلل العقل و اعاقته و اغلاقه أمام فهم العوالم الماورائيه التى كان العقل المصرى منفتحا عليها [٤٦] .

و اذا كنا مهتمين بالتجارب الروحيه ، فعلينا أن نهتم أيضا بالعوالم التى يختبرها الانسان فى تلك التجارب . ان استخدام مصطلح التجربه الروحيه (mysticism) فى هذا الكتاب يتضمن ادراك وجود عوالم روحيه و يتضمن أيضا العلاقه التى تربط الانسان بتلك العوالم التى كانت فى نظر المصرى القديم حقيقيه و لها قوة تأثير على عالمنا لأنها تتداخل معه .

فى الوعى الدينى لقدماء المصريين كانت هناك عوالم روحيه لا يدرك وجودها انسان العصر الحديث .

يركز هذا الكتاب على التجارب و العوالم الماورائيه التى تشير اليها هذه التجارب ٤٧ ، و يهتم بالوعى الدينى فى مصر القديمه و بطبيعة العوالم الباطنيه التى يتصل بها ذلك الوعى .

و فى اهتمامنا بتلك العوالم الباطنيه لا نركز فقط على الماضى ، و انما على بنية الوعى الانسانى و الأشياء التى تنكشف لهذا الوعى .

ان الديانه المصريه القديمه تجعلنا على اتصال بالعوالم الماورائيه التى تتجاهلها النظره العلميه الحديثه ، و رغم هذا التجاهل فان هذه العوالم ليست أقل واقعيه من عالمنا المادى ، و لا يجب أن توضع خارج اطار مفاهيمنا العقليه فى هذا الزمن .

ان الباحثين الذين يمتلكون الشغف بدراسة هذه الأبعاد الخفيه للوجود يعلمون أن الديانه المصريه القديمه لها القدره على أن تجعلنا على صله بشئ مدفون ومنسى داخل أنفسنا .

يرى "ميرسيا ايلياد" أن ذلك أحد أهم أسباب دراسة تاريخ الأديان .

يقول "ميرسيا ايلياد" أن تاريخ الأديان هو "تحليل الظواهر الدينيه للوصول الى ماوراء النفس" ، و هو ما يؤدى الى يقظة الانسان الحديث و وعيه بوجود عوالم روحيه ٤٨ .

ان سبب افتتان الناس فى عصرنا الحديث بالثقافه و الديانة المصريه القديمه هو عمق الحياه الروحيه لتلك الثقافه و كمالها . و هى على النقيض من ثقافتنا الماديه المعاصره .

و لذلك يجب علينا أن نحاول فهم تلك التجارب الروحيه و كشف الحكمه التى تم استبعادها من منظور علم المصريات و التى تشكل النواه الروحيه الصوفيه للديانه لمصريه القديمه ، كما سنرى .

ان الشغف بالديانه المصريه القديمه يمكن أن يضعنا على صله بعالم التجربه الروحيه الذى لا يقترب منه فى زمننا هذا الا القليلون ، رغم الشعور بالحاجه الى اعادة الصله به .

هناك عالم روحى يقع وراء حدود وعى انسان العصر الحديث ، و لكن قدماء المصريين كانوا على درايه واسعه به . اذا أخذنا هذا العالم الروحى على محمل الجد ، فان ذلك سيساعدنا فى كشف

الحجب الماديه و فى التخلص من "الانكفاء على الذات" الذى يسجن عقل الانسان المعاصر .

ان الهدف الأساسى لهذه الدراسه ليس فقط أن نفهم الوعى الدينى لشعب بعيد عنا من الناحيه الزمنيه ، و لكن أيضا أن نتأمل المأزق الذى وضعنا فيه أنفسنا حيث صرنا نعيش فى عالم يخلو من الحضور الالهى و النتيجه هى شعور الروح بالفراغ و عدم الراحه .

ان الديانه المصريه القديمه هى بمثابة مرآه لوعينا .

و حين نفهمها ، فان تصوراتنا السابقه لامكانيات الوعى البشرى و خبرات الانسان الروحيه تتعرض لهزه عنيفه لأن الحقيقه التى سنكتشفها أعظم مما تخيلنا .

ان ما تتناوله الصفحات التاليه يهدف الى القاء الضوء على التجارب الروحيه لقدماء المصريين و هو فى حد ذاته يمكن أن يوقظنا و يجعلنا ندرك وجود أبعاد أخرى للوجود و قدرات هائله للوعى الانسانى ، و ندرك وجود حقائق روحيه فقد العالم الحديث الاتصال بها .

الفصل الثانى

علم المصريات : الموت و الميلاد من جديد

التجارب الروحيه و عالم الموت :-

لم يكن الموت فى نظر المصريين القدماء مجرد شئ يحدث للناس عندما يبلغون نهاية حياتهم .

كان الموت فى نظرهم عالم أو بعد من أبعاد الوجود أطلقوا عليه اسم **"دوات"** [1] ، و هو عالم موازى للعالم المادى الذى نسكنه فى حياتنا الدنيا .

و ال "دوات" هو عالم خفى ، غير مرئى ، يقع عند حدود عالم الأحياء و يتداخل معه ، و سكانه هم ال "نترو" (الكيانات الالهيه) و أرواح الطبيعه و أرواح البشر الذين توفاهم الموت .

علاوه على ذلك ، كان ال "دوات" فى نظر المصريين القدماء هو العالم الذى تتحول فيه روح الانسان الى "آخ" (روح مشرقه تستمد اشراقها من نور "رع" ، و بالتالى لا تذوق الموت مره أخرى) . فقط بدخول عالم ال "دوات" يمكن لروح الانسان أن تتحول الى "آخ" .

يرتبط الموت فى ذهن انسان العصر الحديث دائما بالزمان فقط ، باعتبار أن الموت شئ يتدخل فجأة و يتقاطع مع حياة البشر فى لحظة ما لينهيها . أما فى نظر قدماء المصريين فان الموت لم يكن يرتبط بالزمان فقط و انما بالمكان أيضا . فالموت له بعد زمانى و بعد مكانى .

و لكن المكان الذى يسكنه الموتى هو مكان باطنى (يقع داخل العقل الباطن) .

و على النقيض من الوعى المادى لانسان العصر الحديث ، كان المصرى القديم يدرك أن العالم الذى يعيش فيه لا يقتصر فقط على الأشياء الماديه التى تراها العين ، و انما هناك أيضا عالم ماورائى . كان العالم فى نظر المصرى القديم عالم مرئى و غير مرئى فى ذات اللحظه .

و بعكس نظرة الانسان المعاصر ، كان العالم الباطنى الغير مرئى فى نظر المصريين القدماء مهما و حقيقيا أكثر من العالم المادى المرئى .

كان العالم الباطنى فى نظرهم أهم من العالم المادى ، ليس فقط لأنه نهاية الحياه بعد أن تشيخ و تستنفذ قوتها ، و انما لأنه أيضا الينبوع الذى تولد منه حياه جديده .

ان العالم الباطنى الذى يطلق عليه "دوات" هو الأصل و المنبع الذى يأتى منه كل ما يتجسد فى العالم المادى ، و هو يشبه الى حد ما عالم الصور الأوليه (عالم الجوهر) عند أفلاطون .

فالحياه فى العالم المادى فى نظر قدماء المصريين ليست فقط متداخله و متشابكه مع ال "دوات" و انما هى تعتمد عليه بشكل أساسى . و لكى نفهم أصل الأشياء التى تأتى للوجود فى العالم المادى و ندرك مصيرها بعد أن تنتهى رحلتها فيه يتحتم علينا أن نفهم أولا طبيعة ذلك العالم الباطنى الذى يسمى "دوات" .

هناك نص غامض ظهر فى مقبرة الملك رمسيس السادس و غيرها من مقابر ملوك الدوله الحديثه يوضح لنا بشكل قاطع أن عالم ال "دوات" الذى تذهب اليه أرواح البشر بعد الموت كان موضع اهتمام غير عادى من كهنة مصر القديمه . يطلق على هذا النص اسم كتاب ال "ايمى دوات" (ما هو كائن فى الدوات) ، و هو أحد كتب العالم الآخر التى حرص المصريون القدماء على تسجيلها فى مقابر الملوك .

جاء فى مقدمة كتاب ال "ايمى دوات" أن هذا الكتاب يعنى بمعرفة قدرات أولئك الذين فى ال "دوات" ، بما فى ذلك معرفة طقوسهم السريه التى يؤدونها ل "رع" ، و معرفة القوى الخفيه ، و معرفة أرباب الساعات و ما هو موجود فيها أو ما يحدث فيها [٣] .

يعتقد البعض أن هذا النص و غيره من الكتب التى تتحدث عن العالم الآخر لا تعبر عن معرفه حقيقيه و أنها مجرد شطحات و تخيلات للكهنه حول شئ لا يمكن معرفته ، و هو العالم الآخر .

و لكن فى الحقيقه ان معرفة المصريين القدماء بالعالم الآخر هى نتاج نوع من التجارب الروحيه التى كان المصريون القدماء يمارسونها . و هى تجارب تتضمن اجتياز المرء لعتبة الموت و هو لا يزال على قيد الحياه ، و هى أيضا من أهم التجارب فى الممارسات الشامانيه .

هناك أدله على أن قدماء المصريين كانوا يمارسون طقوسا تضع الروح على عتبة الموت ، و ذلك

فى حياة المرء و ليس بعد موته ، و سوف نناقش هذه الأدله فى الفصل القادم .

و هذه الطقوس ، رغم ظهورها بشكل أساسى فى المشاهد الملكيه ، الا أنها لم تكن حصريه للملوك لأن ابتكار هذه الطقوس و تطويرها و تسجيلها فى مناظر و لوحات تم تحت اشراف الكهنه .

و اذا لم يكن الكهنه أنفسهم مطلعين على كل أسرار هذه الطقوس سيكون من الصعب عليهم الاشراف على الطقوس التى يقوم بها الملك و التأكد من فاعليتها على المستوى الروحى .

و سيكون من الصعب أيضا الاشراف على تدوين و تسجيل النصوص و المناظر التى تصف بالتفصيل مناطق جغرافيه فى العالم الآخر و ما تصادفه الروح فى رحلتها و طبيعة عالم الموتى .

لم نكن لنحصل على هذه المصادر التى تصف كل تفاصيل عالم ال "دوات" اذا لم يكن الكهنه فى مصر القديمه على درايه تامه بذلك العالم .

ان التعليقات التاليه التى كتبها عالم الأنثروبولوجى "ميرسيا ايلياد" عن دور الشامان فى المجتمعات القبليه هى تعليقات وثيقة الصله بفهمنا لدور الكهنه فى مصر القديمه و أصل كتب العالم الآخر مثل كتاب ال "ايمي دوات" (ما هو كائن فى العالم الآخر) .

يقول "ميرسيا ايلياد" عن دور الشامان فى المجتمعات القبليه :-

▶ يطلع الشامان على عالم الموت و يعرفه معرفه مباشره و ذلك عن طريق الارتحال للعوالم الماورائيه حيث يرى هناك الكائنات السماويه و أرواح الطبيعه و أرواح الموتى من البشر . ان أغلب ملامح عالم الموتى التى ترد فى أدبيات الشامانز و أغلب الأفكار المرتبطه بالموت فى المجتمعات القبليه هى نتاج المعرفه المباشره التى يحصل عليها الشامانز أثناء ارتحالهم لعالم الموت و هم فى حاله من النشوه الروحيه التى تصاحب تجارب خارج الجسد ◀ ٤ .

ان تصديق انسان العصر الحديث لفاعلية هذه التجارب الروحيه و قدرتها على أن تؤدى الى معرفه حقيقيه يتوقف على معتقداته و نظرته للكون . فالانسان المعاصر لا يعترف بفاعلية هذه التجارب الروحيه بسبب نظرته الماديه للكون ، أما فى الثقافات الشامانيه فكانت تلك التجارب وسيله مقبوله يمكن للانسان من خلالها أن يحصل على معرفه حقيقيه و مباشره بالعوالم الماورائيه . و يبدو أن

الوضع كان كذلك فى مصر القديمه .

ان الطقوس الملكيه فى مصر القديمه لم تكن مجرد عرض مسرحى ، و انما هى طقوس مقدسه تقتضى مرور الملك بتجارب روحيه لها تأثير جوهرى على وعى الملك و على وعى الشعب كله .

فى الفصل الأول أشرت الى نص تتويج الملك تحتمس الثالث . فى هذا النص ذكر الملك أنه صعد للسماء فى هيئة صقر ، و رأى بالفعل الصوره الخفيه ل "رع" ، و رأى تحولات رب الشمس عند ارتحاله فى دروب السماء الخفيه ٥ .

بالطبع قد يرفض البعض ذلك و يعتبره نوع من الدعايه و التفاخر ، و لكنه فى الحقيقه وصف لتجربه روحيه حقيقيه ارتحل فيها الملك للعوالم الماورائيه و اطلع على أسرارها .

ان الألقاب التى كانت تطلق على النبلاء و كبار موظفى الدوله فى مختلف عصور الحضاره المصريه تدل على أن العديد من هؤلاء الموظفين كان لديهم - الى جانب مؤهلات الوظيفه - معرفه حقيقيه و مباشره بعالم الروح . و من أشهر هذه الألقاب و أهمها لقب "حرى سيشيتا" (حارس الأسرار) ، و هى صيغه مختصره من اللقب الكامل "حارس أسرار السماء و الأرض و الدوات" الذى نجده على سبيل المثال فى مقبرة "رخمى رع" حاكم طيبه (الأقصر) و وزير الملك تحتمس الثالث فى عصر الأسره ١٨ ، حيث كان ذلك اللقب واحدا من ألقابه العديده .

قيل عن الوزير "رخمى رع" : ► لا يوجد شئ فى الأرض و لا فى السماء و لا فى أى موضع فى ال "دوات" لم يعرفه "رخمى رع" و لم يطلع على أسراره ◄ .

ان المعرفه التى يشير اليها النص السابق هى معرفه قائمه على التجربه المباشره و ليست مجرد معلومات تم حفظها من كتب مقدسه ٦ . و بعباره أخرى ان هذه المعرفه هى معرفه باطنيه ، أى معرفه ناتجه عن تجربه شخصيه و اتصال مباشر بعالم الروح .

يقول الكاهن المصرى "شيرمون" السكندرى (Chaeremon) الذى عاش فى القرن الأول الميلادى و الذى يعتبر مصدرا متأخرا عن الحياه الروحيه لكهنة مصر أن الكهنة فى مصر القديمه كانوا على اتصال دائم بمنبع الوحى و الالهام الذى تأتى منه المعرفه الالهيه ٧ .

سنعود مره أخرى الى حديث "شيرمون السكندرى" عن طبيعة المعارف التى كانت تدرس فى معابد مصر القديمه فى نهاية هذا الفصل ، و لكن من الجدير بالذكر هنا أن "شيرمون" يصف معرفة كهنة مصر القديمه بأنها "الهيه" (بوحى الهى) .

كانت مصر القديمه فى ثقافة الاغريق القدماء و فى الثقافه الهيللينستيه هى أصل كل العلوم الروحيه و أصل الحكمه و ينبوعها الذى فاض على الدنيا كلها ٨ .

هناك العديد من الكتابات لفلاسفه و مؤرخين اغريق و رومان تدور حول الديانه المصريه القديمه و تحمل فى طياتها الاحترام و التبجيل للمحتوى و المغزى الروحى لهذه الديانه . و هم يؤكدون أيضا أن التجربه الروحيه و الاتصال المباشر بالعوالم الماورائيه هو الأصل و الينبوع الذى أتت منه حكمة مصر القديمه . لا يوجد فيلسوف أو مؤرخ من الاغريق و الرومان خطر بباله أن للطقوس الجنائزيه موضع الصداره فى الحياه الدينيه لقدماء المصريين .

ان كتابات "هيرودوت" و "بلوتارك" و "ايامبليكوس" لا تدور فى فلك الطقوس الجنائزيه و انما تتحدث عن شعائر أوزيريه و موت طقسى تعقبه قيامه ، و عن تجارب روحيه ٩ .

تقول كتابات هؤلاء المؤرخين و الفلاسفه أن كهنة مصر القديمه كانوا يمارسون طقوسا روحانيه ، يتصلون من خلالها بالعوالم الخفيه التى تقع فيما وراء عالم الحس و يعرفونها معرفه مباشره .

و حسب هذه المصادر اليونانيه و الرومانيه ، لم تكن هذه المعرفه نتيجة لفلسفه عقلانيه أو نتيجة شطحات خيال ، و انما هى نتيجة تجربه روحيه مباشره ١٠ . و لذلك وصفت الديانه و الفلسفه اليونانيه بأنها ليست سوى قبس من نور حكمة مصر القديمه ١١ .

كان الفلاسفه و المؤرخون اليونان و الرومان يمتلكون ميزه الاتصال المباشر بالحضاره المصريه لأنهم عاصروا الحقبه الأخيره من هذه الحضاره قبل أفولها ، و اتصلوا بها بشكل مباشر – أو غير مباشر – فى زمن كان فيه الكهنة المصريون لا يزالون يمارسون الطقوس الروحيه فى المعابد ، بل ان بعض هؤلاء الفلاسفه و المؤرخين تتلمذوا على يد كهنه مصريين و شاركوا فى التجارب الروحيه التى يطلق عليها "Initiation" ، أى "المخاض الروحى" ١٢ .

ان هذه المصادر الكلاسيكيه (اليونانيه و الرومانيه) ليست قريبه من مصر القديمه من الناحيه التاريخيه فقط و انما هى قريبه منها لأن كتابها اختبروا بأنفسهم بعضا من جوانب الديانه المصريه و مارسوا بعض طقوسها . و هو شئ لا يتوفر للباحثين فى العصر الحديث عند محاولتهم فهم الديانه المصريه القديمه .

ان معرفتنا بالثقافه المصريه القديمه ليست فى دقة و عمق معرفة الفلاسفه و المؤرخين اليونان و الرومان الذين لم يكن بمقدورهم قراءة الكتابه الهيروغليفيه ، باستثناء القيل منهم (مثل فيثاغورس الذى كان قارئا للهيروغليفيه) . و لكن فى عالم التجربه الروحيه كان الفلاسفه و المؤرخون القدماء أقرب منا الى مصر القديمه ، و لهذا السبب فان كتاباتهم عن مصر تكتسب مصداقيه لا يستهان بها . ١٣

علم المصريات و انكار وجود المعرفه الروحيه عند قدماء المصريين :-

فى عصر النهضه الأوروبيه زاد الاهتمام بمصر القديمه ، و كانت فى نظر علماء النهضه نبعا لحكمه أقدم و أعمق من حكمة الاغريق .

استمد علماء النهضه الأوروبيه معرفتهم بمصر القديمه من كتابات الفلاسفه و المؤرخين الاغريق و الرومان مثل "بلوتارك" ، و "ديودور الصقلى" ، و "ايامبليكوس" . و قد دعموا هذه المعرفه بنصوص اكتشفت و ترجمت فى عصر النهضه و كان أهمها على الاطلاق مجموعة النصوص التى يطلق عليها "متون هرمس" ١٤ .

هذا الاعتماد على المصادر الكلاسيكيه استمر حتى القرن الثامن عشر و نتج عن ذلك أن نظرة الأكاديميين الأوروبيين لمصر القديمه لم تختلف كثير عما كانت عليه من العصر الكلاسيكى (اليونانى الرومانى) حتى نهاية القرن الثامن عشر ، و هى أن مصر القديمه هى الينبوع الذى نهلت منه الثقافه و الديانه اليونانيه و أن مصر كانت تمتلك حكمه أعمق بكثير من حكمة الاغريق ١٥ .

لذلك فان "تشارل فرانسوا دوبوى" (Charles-Francois Dupuis) – وهو أحد علماء الحمله

الفرنسيه المتأثرين بالسياسه – لم يكن متطرفا أو مبالغا حين قال أن الديانه و الفلسفه اليونانيه ليست سوى صوره باهته من حكمة مصر القديمه [١٦] .

بالفعل ، كان هذا هو اعتقاد العديد من أعضاء البعثه العلميه التى ذهبت الى مصر مع حملة نابليون ، بل كان ذلك اعتقاد نابليون نفسه . ان حلم فك لغز المعرفه القديمه المفقوده ودمجها فى الثقافه الأوروبيه المعاصره كان بلا شك جزءا من أهداف الحمله الفرنسيه على مصر [١٧] . و من النتائج المباشره للحمله الفرنسيه على مصر اكتشاف حجر رشيد و كشف رموز الكتابه الهيروغليفيه ، و هكذا ولد علم المصريات الحديث .

فى بداية ظهوره (فى بدايات القرن التاسع عشر) كان علم المصريات متسقا مع نظرة الفلاسفه و المؤرخين الاغريق و الرومان التى رأت أن مصر كانت حاضنه لحكمه عميقه ، و أن هذه الحكمه هى مصدر الالهام للديانه و الأساطير و الفلسفه اليونانيه ، و خاصة الفلسفه الأفلاطونيه و الهرمسيه . كان علماء المصريات الأوائل مثل "جان فرانسوا شامبليون" و "ايمانويل روجيه" و "كارل بروجش" ينظرون نظرة تبجيل لمصر القديمه و يعتبرونها منبعا لمعارف الهيه و علوم كونيه راقيه [١٨] . و لكن نظرة التبجيل هذه للديانه المصريه القديمه أخذت تتراجع بالتدريج ليحل محلها نظرة انتقاديه كلما تقدم علم المصريات و أخذ يبرز كعلم أكاديمى قائم بذاته له علماؤه المتخصصون .

اختلفت نظرة علماء المصريات فى نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين – مثل "جاستون ماسبيرو" ، و "أدولف ايرمان" – للحضاره المصريه اختلافا جذريا عن نظرة علماء المصريات الأوائل أصحاب النظره الرومانسيه .

لم يكن اهتمام علماء نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين بالديانه المصريه القديمه مدفوعا بشغف دينى (روحى) ، و لم تكن الترجمات التى نشروها للنصوص الدينيه المصريه تحمل أى أوجه تشابه مع ما دونه فلاسفة اليونان القدماء (الذين أخذوا علمهم عن قدماء المصريين) .

كان "جاستون ماسبيرو" هو أول من ترجم متون الأهرام ، و قال انه حاول جاهدا أن يكتشف أى حكمه فى النصوص الدينيه المصريه ، و لكنه لم يجد . و بعد سنوات من دراسة هذه النصوص و بذل

الجهد فى محاولة ترجمتها ، قال "جاستون ماسبيرو" فى سنة ١٨٩٣ ميلاديه (السنه التى سبقت نشر ترجمته لمتون الأهرام) : ► ان هذه النصوص المصريه القديمه لا تحوى أى دلائل على الحكمه العميقه التى رآها آخرون (أى الفلاسفه الاغريق) . لا يستطيع أحد أن يتهمنى أنى أحط من قدر المصريين القدماء ، و أنا مقتنع أنهم كانوا من أعظم شعوب الأرض ، و أنهم كانوا من أكثر الأمم انتماءا للأرض و ابداعا ، و لكنهم ظلوا دائما أقرب للبدائيه ◄ ١٩ .

كان رأى "أدولف ايرمان" مشابها لرأى "جاستون ماسبيرو" ، و قد أشار الى "الأفكار المتناقضه" و الى "الخلط و الارتباك" الذى يهيمن على متون الأهرام و الذى تفاقم و زادت حدته فى كتاب الخروج للنهار (كتاب الموتى) ، حيث بلغ الخلط و الارتباك فى كتاب الخروج للنهار حدا لا يمكن معه محاولة فك اشتباكه ٢٠ .

فسر "أدولف ايرمان" نظرة التبجيل التى أبداها الاغريق تجاه قدماء المصريين بأن الاغريق تعرضوا للخداع على يد الكهنه المصريين المحتالين الذين كانوا يعرفون أنهم اذا التزموا الصمت و لم يتحدثوا عند ديانتهم أمام الغرباء فان ذلك سيجعل اليونانيين يتخيلون وجود أسرار خفيه عظيمه فى تلك الديانه ، رغم أن هذه الأسرار ليس لها وجود حقيقى . يقول "أدولف ايرمان" :-

► كلما اتسم سلوك الكهنه بالصمت و التحفظ ، كلما زاد اعتقاد اليونانيين أن لدى أولئك الكهنه أسرار دينيه عظيمه ، و عندما جاء الوقت و تعلم اليونانيون بعض هذه الأسرار و فهموا ما هو محتوى النصوص المقدسه التى دونت عن ايزيس و أوزوريس و ست و حورس كان ايمانهم بحكمة المصريين قد بلغ حدا من العمق جعله متجذرا فى نفوسهم و جعلهم غير قادرين على النظر لتلك الأساطير بعين غير متحيزه ، و بنظره بعيده عن الروحانيات . و هكذا قام الفلاسفه اليونان بتأويل الأساطير المصريه حسب أفكارهم الفلسفيه ، بدلا من رؤية تلك الأساطير كما هى ، خاويه من المحتوى الروحى ◄ ٢١ .

بدء علماء المصريات منذ عام ١٨٨٠ ميلاديه فى ترجمة المزيد من النصوص الدينيه المصريه التى صارت متاحه للقارئ المعاصر – والتى كانت فى نظر مترجميها الذين كانوا يعملون داخل مناخ آخذ

فى الثقه فى نفسه – مجرد خليط عشوائى غير ممنهج من تعاويذ سحريه بدائيه و أناشيد و الابتهالات و صيغ للقرابين و صلوات و مقتطفات متفرقه من أساطير و تعليمات متباينه و متناقضه لأداء طقوس غامضه .

رأى الكثيرون من الجيل الأول من علماء المصريات أن النصوص الدينيه المصريه تبدو فى أعينهم مشوشه و عشوائيه و غامضه لدرجة أن أى أمل متبقى فى اعادة اكتشاف الحكمه المفقوده أو المعرفه الباطنيه يبدو و كأنه تخيلات أطفال تحطمت الآن على صخرة الواقع .

و لذلك خلص العديد من علماء المصريات الى أن عقل قدماء لمصريين لم يكن ناضجا فلسفيا ، و لم يكن قادرا على التفكير المتسق ، و لذلك كان يلجأ للتعبير عن نفسه من خلال الصور البدائيه الحسيه .

كانت النصوص الدينيه فى نظرهم بعيده عن أن تكون كنزا من الحكمه أو مستودع لمعرفه سريه مفقوده ، و كانت فى نظرهم مليئه بالخرافات البدائيه و المعتقدات المشوشه التى تتكلف العظمه و الجلال و الفخامه .

ان الرأى الذى كتبه عالم المصريات الانجليزى "توماس ايريك بيت" (Thomas Eric Peet) فى عام ١٩٣٠ ميلاديه يعتبر من الاستنتاجات النمطيه التى يتوصل اليها علماء المصريات بعد نصف قرن من البحث و الدراسه . يقول "توماس ايريك بيت" :-

◄ فى نظر الاغريق كان المصريون القدماء يمتلكون حكمه . و كلما مر الزمن كلما اكتشفنا المزيد عن العقل المصرى و عن ابداعاته و كلما صار من الصعب أن نفهم ذلك . ان علم اللاهوت على سبيل المثال يتكون من العديد من الأساطير التى حفظت أفعال الآلهه التى لا تختلف عن أى مجمع آلهه آخر و الواقع أن قدماء المصريين لم يحرروا الفلسفه من اللاهوت البدائى ◄ ٢٢ .

و ظلت تلك هى نظرة علماء المصريات للعقل المصرى القديم لأغلب فترات القرن العشرين .

و قد اقترنت برأى آخر يقول أن قدماء المصريين كانوا شعبا عمليا و أن نظرتهم للحياه كانت نظره ماديه و لذلك كان اللاهوت عندهم بدائى و غير متطور .

كان "توماس ايريك بيت" يرى أن العقل المصرى عملى و مادى و لا ينشغل الا قليلا أو نادرا

بالتأمل فى طبيعة الأشياء و جوهرها [٢٣] ، و هو رأى تبناه العديد من علماء المصريات .

رأى العديد من علماء المصريات أن قدماء المصريين كانوا بعيدين عن أن يكونوا حراس حكمه خفيه و أنهم شعب جاهل لم يعرف الفلسفه أو العلم و أن كل اهتمامهم كان منصبا على أمور الحياه اليوميه

فى عام ١٩٧٠ ميلاديه كتبت الباحثه فى علم المصريات "بياتريس لورا جوف" (Beatrice Laure Goff) تقول :-

► فى مصر القديمه ، و فى كل أنحاء العالم القديم ، لم يكن هناك معرفه بوجود قوانين متسقه متناغمه تنظم كل شئ حولنا فى الكون . كان سكان العالم القديم يعلمون أن الكون هو كيان شديد التعقيد ، و كانت مظاهر الطبيعه فى نظرهم تبدو غير متسقه . و لذلك بدا تعدد الآلهه فى نظرهم نتيجه واقعيه لملاحظتهم لظاهرة تعقيد الكون . و لذلك فان ما يبدو لنا متناقضا فى الديانه المصريه القديمه لم يكن كذلك فى نظر قدماء المصريين أنفسهم . علاوة على ذلك فان قدماء المصريين كانوا يميلون للنزعه العمليه و ليس للنزعه الفلسفيه ◄ [٢٤] .

هذا هو رأى "بياتريس لورا جوف" : أن بسبب ضعف ما فى عقل الانسان القديم ، و لأنهم كانوا يفتقدون ميزة التفكير العلمى التى نتمتع بها الآن ، فان قدماء المصريين لجأوا لحل مشكلة تعقيد الكون و عدم اتساقه كما يبدو لهم بأن ابتكروا أساطير حول آلهه متعدده و هى بدورها معقده و غير متسقه (هكذا يفترض بنا أن نصدق !) .

و بفضل العلم الحديث ، فقد اجتزنا تلك المرحله التى كان الانسان ينظر فيها للكون بحيره و ارتباك ، و بلغنا ما عجز قدماء المصريين عن بلوغه ، و هو معرفة القوانين المتسقه التى تحكم كل شئ حولنا. تلك النظره المتعاليه لمستوى المعرفه عند قدماء المصريين و وصمهم بالجهل لم تكن شيئا حصريا لعلماء المصريات و انما هناك علماء من تخصصات أخرى كان لديهم نفس النظره المتعاليه .

يقول "أوتو نويجيباور" (Otto Neugebauer) – و هو أستاذ فى تاريخ العلم – فى كتابه "العلم الحقيقى فى العالم القديم" و الذى نشر لأول مره سنة ١٩٥١ ميلاديه :-

► ان العلم فى العالم القديم كان نتاج جهد أفراد قليلين ، و هم قدماء المصريين ◄ [٢٥] .

و نجد صدى هذا الرأى أيضا عند الفيلسوف الانجليزى "برتراند راسل" فى كتابه "حكمة الغرب" حين قال : ▶ توصلت مصر و بابل الى بعض المعارف التى نقلها عنهم الاغريق بعد ذلك ، و لكن لم تستطع أيا منهما أن تطور علما و لا فلسفه . و سواء كان ذلك نتيجة عدم وجود عقول مبدعه أو للظروف الاجتماعيه فان ذلك ليس بالسؤال الجوهرى هنا . و الأهم هو أن دور الدين لم يكن يساعد البشر على مغامرة التفكير ◀ ٢٦ .

و مع ذلك ، ففى النصف الثانى من القرن العشرين تغير هذا الموقف الذى يرى أن العقل المصرى يفتقد النضج الفلسفى و غير قادر على الوصول للمعرفه الحقيقيه و أصبح أقل حده ، حيث بدأ علماء مصريات جدد أمثال "ألكساندر بيانكوف" و "ايريك هورنونج" و "جان أسمان" فى اختراق المعانى ذات المستويات المعقده و المتشابكه و الماورائيه للنصوص الدينيه المصريه فى عصر الدوله الحديثه ، و بدراسة تلك النصوص تبين لهم و لغيرهم أن العقل المصرى كان قادرا على التفكير الفلسفى .

و قد عبر "ايريك هورنونج" عن ذلك بقوله : ▶ ان العقل المصرى يسير فى اتجاه تبسيط الأشياء و ردها لأحادية السبب ، و هو يعبر عن ذلك عن طريق براعته فى استخدام الكلمه و الصوره ◀ ٢٧ .

كان "برتراند راسل" مخطئا ، فقد كان المصريون القدماء مشغولون بأسئله فلسفيه مثل السؤال حول الوجود و العدم ، و عن معنى الموت ، و طبيعة الكون و طبيعة البشر ، و حول العديد من الموضوعات الفلسفيه و الكونيه و اللاهوتيه الأخرى ٢٨ .

فى سنة ١٩٨٠ ميلاديه كتب "جيمس بيتر آلن" (James Peter Allen) يقول :-

▶ علينا أن نقلل من نقدنا لقصور عقل قدماء المصريين بالمقارنه بالفكر الغربى المعاصر الذى خلق صدعا بين المعرفه العلميه الموضوعيه و الفلسفه من ناحيه و بين التجربه الدينيه (الروحيه) الذاتيه من ناحية أخرى ◀

هذا الصدع بين العلم الموضوعى بين التجربه الروحيه الذاتيه لم يكن له وجود فى مصر القديمه ، حيث كان الدين و الفلسفه وجهان لعمله واحده ٢٩ .

و ذهب "جان أسمان" بعيدا و أكد على أن قدماء المصريين كان لديهم معارف باطنيه [٣٠] .

بالنسبه لعلماء مثل "أليكساندر بيانكوف" و "ايريك هورنونج" و "جان أسمان" كان المطلوب هو دراسه مفصله و تحليل للنصوص الدينيه لاكتشاف ما له معنى و ما يمكن فهمه وسط ما يبدو لنا مشوشا و عشوائيا .

و نلاحظ وجود تغير فى نظرة علماء المصريات المعاصرين للديانه المصريه القديمه ، و برغم ذلك لا يزال الطريق طويلا . فرغم اعتراف الباحثين فى الديانه المصريه مؤخرا بوجود معنى و مغزى للنصوص الدينيه ، الا انهم لا يعترفون أن هذه النصوص تصف تجارب روحيه ، و لا يرون فيها معرفه حقيقيه نشأت من تجربه روحيه مباشره .

و رغم أن "جان أسمان" أشار الى وجود معارف باطنيه فى مصر القديمه ، الا أنه يرى تلك المعارف باطنيه فقط لأنها لم تكن متاحه للعامه ، و ليس بسبب محتواها الروحى الأصيل [٣١] .

و بالنسبه ل "ايريك هورنونج" فقد أصر على انكار وجود معارف روحيه فى مصر القديمه [٣٢] .

أما "أليكساندر بيانكوف" و "جيمس بيتر آلن" فقد عملا بتركيز على اكتشاف الرموز و المعارف الكونيه فى متون الأهرام ، و مع ذلك ظل لديهما اعتقاد راسخ بأن هذه النصوص تصف طقوسا جنائزيه أو أنها تشير لعقائد تتعلق بالعالم الآخر [٣٣] .

يبدو أننا وصلنا هنا الى الحدود التى أشرت اليها فى الفصل الأول ، و هى الحدود التى يرفض علم المصريات تخطيها . تلك الحدود التى تفصل بين التحليل العقلى من ناحيه و بين التفهم و المعايشه أو اعادة تكرار التجربه الروحيه التى تتحدث عنها النصوص الدينيه من ناحيه أخرى .

كان علم المصريات فى النصف الثانى من القرن العشرين ضد فكرة البحث فى المغزى الروحى للديانه المصريه . علاوه على ذلك ما زلنا نصادف حتى الآن دراسات لعلماء المصريات تدعى وجود ارتباك و خلط و عدم اتساق فى النصوص الدينيه المصريه [٣٤] .

ان مثل هذه المفاهيم صارت مؤخرا أقل حده مما كانت عليه من قبل ، و لكن السمات التى ميزت علم المصريات خلال أواخر القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين ما زالت محفوره بقوه و تشكل ما

يشبه البنيه الأساسيه التى يقوم عليها علم المصريات الأكاديمى .

ان نظره سريعه لعلم المصريات فى القرن التاسع عشر و القرن العشرين تجعلنا ندرك وجود فرضيات مسبقه ما زالت تمارس تأثيرا قويا على الطريقه التى يتم بها ترجمة و تفسير النصوص المصريه القديمه .

هناك ثلاث فرضيات مسبقه كان لها أكبر الأثر على موقف و طريقة تفكير الباحثين فى علم المصريات الأكاديمى منذ بدايته فى القرن التاسع عشر ، و قد قابلناهم جميعا فى الصفحات السابقه .

الفرضيه الأولى تقول أن قدماء المصريين كانوا يفتقدون الوسائل العلميه الحديثه ، و بالتالى لم يكن لديهم معرفه حقيقيه بالعالم .

الفرضيه الثانيه تقول أن الحضاره المصريه أقدم – تاريخيا – من الحضاره اليونانيه و الرومانيه ، و بالتالى فهى بالضروره أقل تقدما و أكثر بدائيه ، كما أن حضارتنا المعاصره أكثر تقدما من الحضاره اليونانيه و الرومانيه لأنها هى الأحدث . تقوم هذه الفرضيه على فكرة التطور التى تميل الى صبغ الماضى بصبغه سلبيه اذا قارناه بالحاضر .

الفرضيه الثالثه تقول أن شخصية قدماء المصريين و طبيعتهم كانت تميل الى التفكير العملى و ليس التأمل الروحى .

كان لهذه الفرضيات المسبقه نتائج خطيره على دراسة الديانه المصريه و على كيفية فهم النصوص الدينيه المصريه ، و قد أدى تقيد الباحث بها الى فقدانه القدره على رؤية الجوانب الروحيه العميقه فى الديانه المصريه أو تحييدها و افراغها من مضمونها و ذلك بادراجها تحت بند الطقوس الجنائزيه .

و قد بلغ الأمر أن علماء المصريات الذين أقدموا على دراسة الجوانب الروحيه للديانه المصريه قد خاطروا بتهميشهم و ابعادهم عن الدوائر الأكاديميه .

عندما نبحث فى المعرفه الروحيه عند قدماء المصريين فاننا لا نبحث فقط فى مستوى المعرفه أو الجهل عند قدماء المصريين ، و انما نبحث أيضا فى جدوى المعرفه التى نمتلكها فى عصرنا ، و الثقافه التى قامت عليها تلك المعرفه . و حين نفهم مغزى النصوص الدينيه المصريه سندرك أن

قدماء المصريين ربما عرفوا أشياء مهمه نجهلها نحن فى زمننا هذا .

المعارف التى كان المصريون القدماء يمتلكونها :-

قامت الحضاره الغربيه الحديثه على فرضيه استمر تأثيرها على العقل الأوروبى لعدة قرون .

تقول هذه الفرضيه أن الطريق للحصول على معرفه حقيقيه موثوق بها هو عن طريق العلم و ليس الدين ولا التجارب الصوفيه الروحيه ، و أن العلم الحديث هو نتاج الحضاره اليونانيه و ليس الحضاره المصريه .

يمكننا أن نعيد جذور النصف الأول من هذه الفرضيه على الأقل الى الفيلسوف الانجليزى "فرانسيس بيكون" الذى دون كتاب "تطور العلم" سنة ١٦٠٥ ميلاديه و الذى وضع أساس رؤية لعلم كونى عالمى توضع بداخله كل المعرفه من خلال عملية بطيئه و تراكميه يغذيها الاستمرار و البحث الذى يتبع منهجا واضحا [٣٥] .

فى هذا النمط من التفكير تتخلص المعرفه العلميه من الآراء الشخصيه و المشاعر و الأحكام القيميه من أجل الوصول الى وصف موضوعى و غير شخصى للحقيقه .

يمكن الوصول الى ذلك باتباع منهج الملاحظه التجريبيه ، و قدرة الطرف الثالث على اعادة تكرار الملاحظه و التجربه و صياغة نظريات تفسيريه منفتحه على التعديل و التفنيد بواسطة ملاحظات أخرى تأتى بعدها . و بذلك يضمن العلم الموضوعيه .

أما الرؤى و التأملات الروحيه و التجارب الصوفيه فينظر لها على أنها ذاتيه و شخصيه و من المستحيل اثباتها أو قيام طرف ثالث باعادة تكرارها و الحصول على نفس النتائج ، و لذلك فهى مصدر غير موثوق به للمعرفه .

أما الجزء الثانى من الفرضيه و الذى يقول أن اليونانيين هم الذين ابتكروا الطريقه الوحيده التى يمكن الاعتماد عليها فى تحصيل العلم فقد بدأت تترسخ فى ثقافتنا فى وقت أحدث – خلال القرن الثامن عشر – حين ادعى الكاتب الانجليزى "ويليام واربيرتون" (William Warburton) و غيره أن

قدماء المصريين لم يعرفوا التفكير العلمى و الفلسفى ٣٦ .

حتى ذلك الوقت كان هناك اعتقاد شائع بامتلاك قدماء المصريين حكمه و معرفه أرقى من معرفة اليونانيين ، و هى أرقى لأنها بنيت على التأمل و التجربه الروحيه و الاتصال المباشر بالعالم الالهى ٣٧ . و لكن بالتدريج تغيرت نظرة الأوروبيين و صاروا يعتقدون أن الاغريق هم من وضع أسس العلوم و أن الحضاره المصريه القديمه و حضارة ما بين النهرين كانت حضارات سابقه لنشأة العلم و الفلسفه ، و بالتالى لا يمكن أن تكون قد امتلكت علما بالمعنى الحقيقى .

تقول الباحثه فى علم المصريات "بياتريس لورا جوف" (Beatrice Laure Goff) أن مصر القديمه لم تكن تعرف بوجود القوانين الكونيه المتسقه التى تحكم كل شئ حولنا ، و هى حين قالت ذلك كانت تعبر عن رأى سائد يتبناه علماء المصريات و علماء التاريخ القديم فى القرن العشرين : و هو أن مصر القديمه لم يكن بها علم بالمعنى الحقيقى ٣٨ .

ان هذا الرأى شائع جدا و قد ترك أثره فى دراسات للحضاره المصريه يفترض أنها متفتحه و واسعة الأفق لعلماء مصريات مثل "بارى كيمب" (Barry Kemp) فى كتاب له بعنوان "تشريح الحضاره المصريه القديمه" ، و قد نشر سنة ١٩٨٩ ميلاديه .

فى هذه الدراسه نقرأ – فى اشاره للحضاره المصريه و حضارة ما بين النهرين – الملاحظه المعتاده التى تقول أن الحضارات القديمه "نشأت و عاشت لأزمنه طويله دون معرفه أو علم حقيقى" ٣٩ .

ان "بارى كيمب" بالطبع واقع تحت تأثير حكم مسبق يقول أن العلم الحديث وحده هو العلم الحقيقى .

فى القرن التاسع عشر و القرن العشرين قيل أن فى تلك الحضارات القديمه – حين كان الكهنه هم حراس المعرفه – بقى العلم فى مستوى بدائى بسبب التمسك بالخرافه و السحر و المعتقدات دون التفكير فيها و هى سمه تميز المجتمعات التى سبقت ظهور الحضاره اليونانيه .

و السبب فى عدم وجود علم حقيقى فى تلك المجتمعات هو أنه كان ممنوعا و مرفوضا بسبب النظرة الدينيه لسكان تلك المجتمعات و بسبب السلطه الثيوقراطيه الدينيه للكهنه ٤٠ .

و هو ما يعنى ضمنيا أن حضاره دينيه مثل الحضاره المصريه القديمه هى بالضروره حضاره جاهله

كان لهذه الفرضيه قوه هائله لدرجة أن "أوتو نويجباور" (Otto Neugebauer) و "جان فيليب لويير" (Jean-Philippe Lauer) حين أجبرهم الدليل الأثرى على الاعتراف بأن قدماء المصريين كانوا يستخدمون النسب الهندسيه المعروفه بالنسب الذهبيه (مثل pi & phi) فى تشييد الصروح المعماريه ، وصفوا الأمر بأنه مجرد "مهاره عمليه" و "استخدامات تجريبيه" ، بدلا من الاعتراف بأن قدماء المصريين كان لديهم علم هندسه و حساب متطور . و بعباره أخرى ان قدماء المصريين كانوا يستخدمون هذه النسب الهندسيه دون أن يكونوا مدركين لحقيقة ما يفعلون (هكذا يفترض كل من " أوتو نويجباور" و "جان فيليب لويير") ٤١ .

هذا الرفض للاعتراف بأن قدماء المصريين كانوا يمتلكون القدره على التفكير المنطقى و على الوصول الى علم الحساب و الهندسه كاليونانيين يتناقض مع الدقه الهائله التى شيدت بها الصروح المعماريه المصريه كالأهرامات على سبيل المثال . كما يتناقض بشكل صارخ مع نظرة اليونانيون أنفسهم للحضاره المصريه .

العديد من الفلاسفه و المؤرخين اليونانيين و منهم أرسطو قالوا أن مصر هى مهد كل العلوم و أن كهنة مصر القديمه هم الذين ابتكروا علم الهندسه و الحساب و الفلك ٤٢ . تؤكد المصادر القديمه أن فلاسفه يونانيين بارزين (مثل طاليس و فيثاغورس و أفلاطون و ايودوكسوس) تعلموا الفلسفه و غيرها من العلوم من قدماء المصريين .

ان ايودوكسوس – و قبله فيثاغورس – كان عالما مشهورا فى الحساب و الفلك و قد أمضى ستة عشر شهرا يتعلم فى مصر قبل أن يعود الى أثينا لكى يقوم بالتدريس فى أكاديمية أفلاطون ٤٣ .

فى بداية ظهور علم المصريات كان هناك قبول لفكرة وجود علوم متقدمه فى مصر القديمه و أن قدماء المصريين كان لديهم معرفه بالمبادئ الحسابيه و النسب الهندسيه (مثل pi) و كان لديهم أيضا علم فلك متقدم ، و نلاحظ ذلك فى كتابات علماء المصريات الأوائل مثل "فرانسوا جومار" و "بياتزى سميث" و "نورمان لوكيير" و "فلندرز بترى" ٤٤ .

و لكن خلال القرن العشرين صار تأييد مثل هذه الآراء أشبه بنوع من الهرطقه العلميه ، و نشأ هناك

صدع بين علم المصريات الأكاديمى – الذى رفض فكرة امتلاك المصريين القدماء القدره على التفكير فى العلاقات الحسابيه المجرده أو القدره على مراقبة الأفلاك مراقبه دقيقه – و بين الباحثين المستقلين من خارج الأوساط الأكاديميه و الذين لا يملكون عادة المؤهلات الرسميه لعلم المصريات و بالتالى يتم رفض أبحاثهم و يوصفون بأنهم من المهووسين أو المفتونين بالأهرامات . و من أبرز الباحثين المستقلين عالم الكيمياء الفرنسى Schwaller de Lubicz ، الذى تجاهل علماء المصريات كل أعماله ، رغم دراسته المفصله عن المبادئ النظريه و التطبيقات العمليه لعلم الحساب و الهندسه فى مصر القديمه فى كتابه "معبد الانسان" ، و دراسته عن المعرفه الباطنيه و الرموز المصريه القديمه فى أعمال أخرى ٤٥ .

فى كتابه "معبد الانسان" يقول Schwaller de Lubicz أن اليونانيين أخذوا علومهم من مصر القديمه ، و أن العلوم اليونانيه ما هى الا نسخ متأخره و متخلفه من العلوم المصريه لأن العلوم المصريه أكثر شمولا و تمتلك فهما عميقا لما وراء الطبيعه . قام Schwaller de Lubicz بعقد مقارنه بين الطريقة المصريه و بين الطريقه اليونانيه فى الحصول على المعرفه ، و قال أن الفرق يكمن فى أن اليونانيين كانوا يعزلون العقل عن الاتصال بالعالم الماورائى ، و يجردون الظواهر من محتواها الروحى و من مغزاها الباطنى كما عرفه المصريون القدماء .

و لكن ذلك لا يعنى أن اليونانيين أكثر قدره على التفكير العقلانى ، و انما يعنى أن وعيهم الروحى أقل نضجا من وعى قدماء المصريين ، و لذلك فقد أنتجوا علما يخلو من البعد الالهى المقدس ٤٦ .

يقول Schwaller de Lubicz أن قدماء المصريين كان لديهم نفس القدرات العقليه التى يمتلكها اليونانيون و لكنهم وضعوا تلك القدرات فى خدمة الوعى الروحى و كانوا دائما متوجهين للعالم الالهى السرمدى الذى لا يخضع للتفكير التحليلى ٤٧ .

و من الجدير بالتأمل أن التفسير الذى قدمه Schwaller de Lubicz يتوافق مع ما قاله الكاهن المصرى "شيرمون" السكندرى (Chaeremon) الذى عاش فى القرن الأول الميلادى .

و رغم أن "شيرمون" مصرى الا أنه تربى فى ثقافه هيللينستيه و وصف الحياه فى المعابد المصريه

بلغه و مصطلحات يفهمها الغير مصرى . و لذلك يجب أن نأخذ فى الاعتبار أنه يتحدث لغة الفلسفه الأفلاطونيه و الفلسفه الرواقيه ، و التى أصبحت فى القرن الأول الميلادى لغه تواصل مشترك عند الحديث عن المسائل الروحيه .

يقول "شيرمون" السكندرى : كان كهنة مصر القديمه يكرسون حياتهم كلها فى التأمل فى الاله .. و كانت ثمرة هذا التأمل هى المعرفه . بالتأمل و المعرفه اتبع الكهنة المصريون منهج حياه روحيه ٤٨ . و من خلال هذا الاتصال الدائم بمصدر المعرفه و الالهام الالهى كان الكهنه المصريون يعيشون حياة الحكمه .

ثم يشرح "شيرمون" أنه داخل هذا السياق المقدس كان الكهنه يمارسون علم الفلك و يدرسون الحساب و الهندسه و كانوا يكرسون حياتهم للبحث العلمى ٤٩ .

وصف "شيرمون" كهنة مصر بأنهم "كهنه - فلاسفه" يعيشون حياة الحكمه عن طريق تأمل الاله .

كان "شيرمون" بذلك يحاول أن يشرح للعقل اليونانى الرومانى أن المعرفه الالهيه عند الكهنه المصريين تتضمن الوصول الى مستويات من الوعى تختلف عن التفكير العقلانى الاستطرادى المعتاد الذى يقوم على الخبرات الحسيه الماديه .

كان المصريون القدماء يقدرون المعرفه الباطنيه الروحيه و يجعلونها فى المقام الأول ، و هى المعرفه التى يصل اليها الانسان فى حالات الوعى الأسمى . و يبدو أن هذه المعرفه الباطنيه – كما سنرى – هى ما دونه المصريون القدماء فى النصوص الدينيه التى وصلت الينا .

و السبب فى تقدير المصريين القدماء لهذه المعرفه و اعلاء شأنها أن العالم المادى فى نظرهم هو عالم تتخلله قوى الهيه أطلقوا عليها اسم "نترو" . هذه القوى الالهيه هى الأسباب الماورائيه التى تحرك الظواهر الطبيعيه .

لذلك كانت معرفة ال "نترو" (القوى الالهيه) – فى كون ينظر له على أنه تجسيد للقدرات الالهيه – هى المعرفه الحقيقيه الوحيده التى تستحق أن يكتسبها الانسان ، و كل المعارف الأخرى تأتى فى المرتبه التاليه فى الأهميه .

من الواضح أن قدماء المصريين كان لديهم مفهوم للمعرفه يختلف عن مفهوم العلم الحديث الذى يسعى لاختزال الظواهر الطبيعيه و ارجاعها الى أسبابها الماديه ، و يرى أن نجاح تفسير تلك الظواهر مرتبط بمدى كشف هذه الأسباب الماديه .

ان العلم فى مصر القديمه كان موجها الى الأسباب الماورائيه التى تكمن وراء أحداث العالم ، و الغايه الأسمى للمعرفه هى أن يختبر الانسان هذه الأسباب الروحيه و يتصل بها اتصالا مباشرا . ان مثل هذه المعرفه كانت هى غاية الكهنه ، و كانت تمارس فى سياق مقدس .

فى مصر القديمه لم يكن اكتساب المعرفه ممكنا بمعزل عن الدين ، فالمعرفه الحقيقيه هى بالضروره معرفه دينيه (روحيه) .

ان طرح السؤال حول ما اذا كان لدى المصريين القدماء معرفه علميه مشابهه لتعريفنا للعلم الحديث ،و اذا كان لديهم القدره على التفكير العلمى يعنى أننا نغفل سؤالا أهم و أعمق و هو : "ما هى طبيعة العالم الذى كان يعيشه المصريون القدماء ؟" .

ان وعى المصريين القدماء بالأبعاد الباطنيه و الروحيه للوجود هو الذى حدد المنهج الذى سلكوه لاكتساب المعرفه التى لا تتشابه مع العلم المادى الحديث .

فى مصر القديمه كان التفكير العقلانى يعتبر ثانويا و يأتى فى المرتبه الثانيه بعد الاتصال بالعالم الالهى من خلال التأمل و حالات الوعى المتغير المصحوب بالنشوه الروحيه .

<u>فكرة التطور :-</u>

ان الفرضيه التى تقول أن منهج العلم المادى الحديث هو الطريق الوحيد الآمن أو الموثوق به لاكتساب المعرفه و أن العلم الحقيقى بدأ مع اليونانيين و ليس المصريين القدماء هى فرضيه تستند الى حد كبير الى فرضيه أخرى تقول أن تاريخ الانسانيه هو عباره عن تطور مطرد و تراكم ليس

فقط للمعرفه و انما ينطبق التطور التراكمى أيضا على النظام الاجتماعى و على النضج النفسى و الروحى .

و كما يفترض أن معرفتنا اليوم أكثر دقه و شموليه من الماضى ، كذلك الأنظمه الاجتماعيه و السياسيه تعتبر أكثر عدلا و انسانيه ، كما يفترض أن البشر اليوم أكثر تطورا من الناحيه النفسيه و أكثر تنويرا من البشر فى العصور القديمه .

و هكذا فان فكرة التطور لا تعمل فقط فى صالحنا و تفضلنا على كل البشر الذين سبقونا و انما هى أيضا تسلب الماضى أى أفضليه أو أسبقيه على الزمن الحاضر و ترى أنه كلما كانت الثقافه أقدم كلما كانت بدائيه و متخلفه .

ان هذه النظره المتعاليه للماضى تقف على النقيض تماما من الطريقه التى كان ينظر بها انسان الحضارات القديمه لماضيه . رأى الانسان القديم أن حركة التاريخ تتضمن انحدارا تدريجيا من عصر ذهبى أزلى كان البشر فيه يعيشون فى تناغم مع العالم الالهى . و بينما نميل الآن الى التفكير فى التاريخ على أنه يتضمن حتما التطور و التقدم ، نجد أن انسان الحضارات القديمه نظر لحركة التاريخ على أنها تتضمن سقوطا من مستوى روحى أعلى يوصف بأنه عصر فردوسى ذهبى [٥٠] .

تعود فكرة التطور فى مفهومنا الحديث للفيلسوف الانجليزى "فرانسيس بيكون" الذى عاش فى القرن السابع عشر و الذى رأى أن التطور و العلم متلازمان .

كان "فرانسيس بيكون" من أوائل المفكرين الذين يوبخون معاصريهم و يمنعونهم من استخدام كلمة "القدماء" عند الحديث عن الاغريق و الرومان بينما هم فى الحقيقه شباب تاريخ العالم [٥١] .

هذا الانقلاب للمنظور أخذ بعض الوقت لكى يكتمل و يخترق الفكر الانسانى ، و لكن بقدوم منتصف القرن التاسع عشر ، و من خلال كتابات الفيلسوف الفرنسى "نيكولاس دى كوندورسيه" (Nicolas de Condorcet) ، ثم الفيلسوف الفرنسى "أوجست كونت" (Auguste Comte) أصبحت فكرة التطور حقيقه غير قابله للنقاش فى نظر المتعلمين فى أوروبا .

قدم "أوجست كونت" دراسه مفصله عن تاريخ الانسانيه من منظور التطور ، و أصدر مجلدا من

ستة أجزاء بين عامى ١٨٣٠ و ١٨٤٢ ميلاديه بعنوان "محاضرات فى الفلسفه الوضعيه" ، قسم فيه التاريخ الى ثلاث مراحل من منظور العلم الحديث الذى تهيمن عليه النظره الماديه .

في المرحله الأولي و الأكثر بدائيه كان الانسان يصارع لكى يفهم العالم حوله ، و قد فسر الظواهر الطبيعيه و عزاها الى آلهه تخيليه .

في المرحله الثانيه ، و التى بدأت فى عصر النهضه الأوروبى تم استبدال الآلهه التخيليه بالتفسيرات الفلسفيه المجرده .

في المرحله الثالثه و التى تتزامن مع العصر الحديث تراجعت التفسيرات الفلسفيه و أفسحت المجال للمنهج العلمى القائم على الملاحظه و التجربه .

و هكذا مرت الانسانيه بمرحله لاهوتيه قام فيها العقل بالتخيل ، و مرحله ميتافيزيقيه قام فيها العقل بتجريد الأفكار ، ثم فى النهايه بدأت المرحله العلميه التى أسلم فيها العقل نفسه للحقائق المؤكده [٥٢]

و كل مرحله من هذه المراحل الرئيسيه تنقسم الى فترات مختلفه . على سبيل المثال تنقسم المرحله اللاهوتيه الأولى الى ثلاث مراحل فرعيه : مرحلة تقديس أرواح الطبيعه و مرحلة الآلهه المتعدده ثم مرحلة التوحيد . تنتمى مصر القديمه الى أوائل المرحله الوسطى ، بينما تنتمى الحضاره اليونانيه و الرومانيه الى نهايتها .

استمرت المرحله اللاهوتيه (الأولى) لعصور طويله ، تلتها المرحله التجريديه و الميتافيزيقيه و هى أقصر و كان ذلك فى القرن الخامس عشر الميلادى ، و كان عمل فلاسفة عصر النهضه يهدف لازاحة مخلفات الماضى و الاستعداد لعصر جديد هو عصر العلم المؤكد الذى بدأ فى القرن التاسع عشر [٥٣] .

ان ما قدمه "أوجست كونت" هو نظريه تتفق مع اعتقاد سائد تمتد جذوره الى القرن السادس عشر ، و بقدوم القرن التاسع عشر و القرن العشرين أصبح هناك اعتقاد راسخ فى الوجدان الأوروبى أن الحاضر أكثر استناره و أكثر علما و تحضرا من الماضى .

قام المفكرون الذين ظهروا بعد "أوجست كونت" بتبنى أفكاره و بلورتها و تعديلها ، و لكن يظل

"كونت" هو أول من عبر عن فكرة التطور فى العصر الحديث .

و بعد عامين من وفاة الفيلسوف "أوجست كونت" قام "تشارلز داروين" بنشر أبحاثه عن "أصل الأنواع" سنة ١٨٥٩ ميلاديه . و قد ساهمت نظرية التطور التى طرحها داروين فى علم الأحياء فى تعزيز الفكره التى ترى الماضى أقل شأنا من الحاضر [٥٤] .

و بانتقال فكرة التطور و امتدادها الى علم الأحياء أصبح التفكير العلمى "تاريخيا" لأول مره .

و هكذا يمكن للعلم و التاريخ أن يوحدا قواهما طالما أنهما ينظران الى موضوع البحث من منظور التطور التراكمى ، سواء فى مجال العلوم الطبيعيه كالأحياء أو فى مجال العلوم الانسانيه كالتاريخ .

تقف فكرة التطور من ماضى بدائى الى حاضر أكثر تقدما و تحضرا وراء المجهودات التى بذلها علماء الأنثروبولوجى فى أواخر القرن التاسع عشر مثل "ادوارد تيلور" و سير "جيمس فريزر" و الذين قاموا بتصنيف مراحل تطور الحضاره الانسانيه من عصور بدائيه الى عصور أكثر تحضرا فى سلم التطور .

على سبيل المثال ، قام "ادوارد تيلور" بالحكم على الماضى من منظور العقليه العلميه الحديثه و قال ان اعتقاد الانسان القديم فى وجود كائنات روحيه تسكن الطبيعه هو من السمات التى تميز كل الأجناس البدائيه [٥٥] ، و أن هذا الاعتقاد ينشأ من ملاحظه غير دقيقه للطبيعه و افتقاد تلك الأجناس القدره على التفكير المنطقى ، و أنه يحدث نتيجة هيمنة الخرافات و عدم القدره على التمييز بين وعى اليقظه و وعى الحلم ، و هو أحد العوامل الرئيسيه التى أدت - من وجهة نظره - الى نشأة الأديان البدائيه من مزيج رهيب من الأفكار المشوشه [٥٦] .

أما سير "جيمس فريزر" فيرى أن الانسان القديم كان قادرا على التفكير المنطقى و لكن بطريقه خاطئه . و استنتج أنه بسبب غباء متأصل و غريزى كان الانسان القديم متمسكا بكل قوه بنظره سحريه للكون . و بمرور الزمن تحول عقل الانسان من السحر و عانق الدين ، رغم أن السحر و الدين بقيا متلازمين و متشابكين فى مصر القديمه [٥٧] .

و مثل "أوجست كونت" رأى السير "جيمس فريزر" أن هناك ثلاث مراحل رئيسيه لتطور الانسانيه

و كما حل الدين محل السحر كذلك حل العلم محل الدين ، لأن تطور المعرفه العلميه سيؤدى حتما الى انحدار الايمان بالأديان ٥٨ .

و لكن علماء تاريخ الأديان لم يشاركوا السير "جيمس فريزر" وجهة نظره التى ترى أن العالم المادى هو غاية رحلة تطور الانسانيه و منتهاها . و لكن رأى "جيمس فريزر" كان جزءا من المناخ العام الذى يدرس فيه علماء تاريخ الأديان .

فى أواخر القرن التاسع عشر ، فى الوقت الذى كان علم المصريات يؤسس نفسه كعلم أكاديمى ، كان مفهوم تطور الدين من مراحل بدائيه (تقديس أرواح الطبيعه و الشامانيه) الى مراحل أخرى أكثر رقيا من الوعى الدينى قد تبلور فى العديد من النظريات ٥٩ .

و لكن بدلا من فكرة انحسار الدين و افساحه الطريق للعلم ، ادعت تلك النظريات أن الأشكال البدائيه للدين انحسرت لكى تفسح الطريق لأشكال أخرى أعلى و أكثر تقدما ، مثل التوحيد الذى يرتكز على الشرائع و الذى يعتبر أرقى الأشكال الدينيه .

و فى عام ١٨٧٠ ميلاديه كتب السير "جون لوبوك" (John Lubbock) يقول أن الالحاد ، بعيدا عن كونه غاية رحلة تطور الانسان ، هو بالأحرى أكثر المراحل بدائيه .

و من الالحاد تطورت الطوطميه و الشامانيه و الوثنيه و تقديس أرواح الطبيعه . أما التوحيد فهو المرحله النهائيه و الأرقى فى تاريخ تطور الانسانيه ٦٠ .

بالطبع كان لوجهة النظر التى ترى التوحيد أرقى أشكال الوعى الدينى قبول لدى علماء تاريخ الأديان و العديد منهم ينتمون للديانه المسيحيه . و لكن هذا الرأى كان فى الغالب متحاملا على الممارسات الدينيه القديمه مثل الشامانيه و السحر ٦١ .

و بعد أن تأسس علم المصريات كعلم أكاديمى و ثبت أقدامه فى القرن التاسع عشر ، لم يكن غريبا أن يتأثر - كغيره من العلوم - بفكرة التطور ، و ليست مفاجأه أن نجد فكرة التطور تنعكس فى تفسير الحضاره المصريه و خاصة الديانه المصريه .

أغلب علماء المصريات فى القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين كانوا كلاسيكيين فى البدايه ،

بمعنى أنهم انطلقوا فى بحثهم من أرضيه يونانيه ، و بالتالى كان عليهم الاعتراف بأن قدماء المصريين ينتمون الى مرحله تاريخيه أقدم و لهذا السبب لا يمكن أن يكونوا أكثر تقدما من اليونانيين و لهذا لم يكن المصريون القدماء فقط يعيشون فى عصر ما قبل العلم و انما الديانه المصريه أيضا هى ديانه بدائيه ، ملوثه بالسحر و الخرافه و تقديس الحيوانات .

و كما رأينا فى حالة "جاستون ماسبيرو" و "أدولف ايرمان" ان الصعوبات التى واجهتها عقول الباحثين عند ترجمة النصوص الدينيه المصريه جعلتهم يعتقدون أن قدماء المصريين كانوا غير قادرين على التفكير المنهجى أو الفلسفى ، و لذلك عبروا عن أنفسهم بلغه مشوشه و غير مفهومه . العبارات التاليه كتبها "جيمس هنرى بريستد" فى دراسه له بعنوان "تطور الدين و الفكر فى مصر القديمه" صدرت سنة ١٩١٢ ميلاديه ، و هى تعبر عن رأى أغلب علماء المصريات فى القرن التاسع عشر و أوائل القرن العشرين :-

► لم يكن المصريون القدماء يمتلكون مصطلحات للتعبير عن نظام من التفكير المجرد ، و لم يقوموا بتطوير القدره على خلق المصطلحات اللازمه مثل الاغريق . كان المصرى القديم يفكر باستخدام صور حسيه و ينتقل عبر قنوات ماديه محسوسه ، و كان العالم المادى حوله يقدم له كل المصطلحات

التى يستخدمها . و بينما نتأمل أقدم التطورات فى الفكر الانسانى و التى ما زال يمكن اقتفاء أثرها فى وثائق معاصره ، علينا أن نتوقع الغموض و البدائية و المحدودية التى لازمت المراحل الأولى من تطور الانسانيه ◄ ٦٢ .

رأى "جيمس هنرى بريستد" أن تطور الدين و الفكر فى مصر القديمه كان تطورا تراكميا بشكل جوهرى ، رغم الاعتراف بذلك جزئيا ، و هو يعكس الصراع من أجل تطور الديانه من التعدد الى التوحيد ، و من العباده التى تهيمن عليها الخرافه الى المثاليه الأخلاقيه ، و من الوعى الجمعى الى الوعى الفردى ، بل حتى من الأوتوقراطيه (حكم الفرد المطلق) الى الديمقراطيه (حتى فيما يخص مصير الروح فى العالم الآخر) .

و من الجدير بالذكر هنا أن "جيمس هنرى بريستد" – و كذلك العديد من محبى المصريات المعاصرين له – كان يرى أن اخناتون أقرب الى عقل انسان العصر الحديث رغم أنه كان يعيش فى مصر القديمه ، و أنه شخص مثالى و رومانسى و أن رهافة حسه يمكن أن تقارن برهافة حس الشاعر الانجليزى الرومانسى "ويليام وردزورث" (William Wordsworth) و الشاعر الانجليزى "جون راسكن" (John Ruskin) ٦٣ .

و لكننا نعلم من التاريخ أن اخناتون شن هجوما على التقاليد الدينيه المصريه كان له أثر مدمر يشبه أثر ظهور المسيحيه بعد زمن اخناتون بألف و خمسمائة سنة .

رأى "جيمس هنرى بريستد" أن اخناتون يمثل أوج الحضاره المصريه و بعد فترة الازدهار فى عهده دخلت الحضاره المصريه المرحله الأخيره من أفولها و صارت كزهره ذابله لا تستطيع مواكبة الحداثه ٦٤ .

فى سنة ١٩٢٧ ميلاديه (أى بعد "جيمس هنرى بريستد" ب ١٥ سنه) كتب سير "آلان جاردنر" يصف قدماء المصريين بأنهم شعب لا يزال فى طور الطفوله فى مسيرة الحضاره الانسانيه . و كما يكره الأطفال التفلسف ، كذلك المصريون القدماء . يقول سير "آلان جاردنر" :-

▶ رغم ما قاله اليونانيون عن امتلاك المصريين القدماء لحكمه و فلسفه ، لا يوجد شعب أظهر كرها للتأملات الفلسفيه و كرس كل كيانه للاهتمامات الماديه مثل قدماء المصريين . و اذا كان المصريون القدماء قد أبدوا اهتماما مبالغا فيه بالطقوس الجنائزيه ، فان ذلك يعود الى أن استمرار المتع الأرضيه كان فى غاية الأهميه بالنسبة لهم ، و هذا الاهتمام بالحياه الأخرى لم يكن نابعا من الفضول و الاهتمام بأسئله فلسفيه حول الهدف من حياة الانسان أو مصيره ◀ ٦٥ .

رأى "آلان جاردنر" أن قدماء المصريين كانوا شعبا محبا للمتع الدنيويه و البهجه و ميال للفن و حاد الذكاء ، و لكنه يفتقد عمق المشاعر و المثل العليا ٦٦ .

ان عمق المشاعر و المثل العليا هى صفات نمطيه تميز مرحلة المراهقه المتأخره و التى كانت تقبع كامنه خامله الى أن قام الاغريق بتطويرها (هكذا يرى سير "آلان جاردنر") .

و رغم أن معظم علماء المصريات فى يومنا هذا ينظرون لمثل هذه الآراء على أنها آراء قديمه باليه ، الا أننا ما زلنا نستشعر وجود صدى لها عند قراءة أبحاث علماء المصريات المعاصرين عن الديانه المصريه القديمه .

سنناقش فى الفقره التاليه تأثير رأى "آلان جاردنر" الذى يقول أن قدماء المصريين لم يكونوا متأملين و انما عمليين ، و أن اهتمامهم كان منصبا على الشئون الماديه بدلا من شئون الروح .

يستند هذا الرأى الى نظرية "جيمس فريزر" عن الوعى الدينى لانسان الحضارت القديمه و أنه فى تلك المرحله – و هى مرحلة السحر – كان وعى الانسان موجها نحو الاهتمامات العمليه .

هذه النظريه ما زالت تعبر عن طريقة تفكير المعلقين و المفسرين المعاصرين للديانه المصريه .

على سبيل المثال نجد أن كتاب "آلهة مصر القديمه" للكاتبه "باربارا واترسون" (Barbara Watterson) و الذى صدر فى سنة ١٩٨٤ ميلاديه ، يعكس نظرية "جيمس فريزر" عن تطور الحياه الدينيه ، و يقول أن الفكر الدينى تطور من مرحله بدائيه تقوم على تقديس أرواح الطبيعه ، ثم دخل مرحلة السحر و أخيرا استطاع تكوين نظريات قامت بتحويل السحر الى دين . الا أن قدماء المصريين لم يفقدوا أبدا غريزتهم البدائيه و ظلوا متمسكين بالخرافات ، و كانت الممارسات الدينيه و السحريه دائما تلعب دورا هاما فى حياتهم (هكذا رأت "باربارا واترسون") ٦٧ .

كان السحر بالفعل يلعب دورا هاما فى الحياه الدينيه فى مصر القديمه ، و لكن هل يمكن أن نرجع ذلك ببساطه الى أن قدماء المصريين كانوا يعتقدون فى الخرافات و أنهم كانوا فى قبضة الغرائز البدائيه التى تتحكم فيهم ؟

أما الدراسات السيكولوجيه لتطور الفكر الدينى و التى ظهرت فى القرن العشرين مثل الدراسات التى قام بها "سيجموند فرويد" و "كارل يونج" فكانت تميل أيضا للاتفاق مع نظرية التطور التراكمى بالشكل الذى طرحه "فرانسيس بيكون" ، حيث ترى هذه الدراسات أن تاريخ الانسان هو رحلة نضج من طفولة الحضارات القديمه الى شباب الحضاره الحديثه .

ان نظرية "فرويد" عن تطور سيكولوجية الفرد كانت تتضمن أفكار كلا من "فرانسيس بيكون"

و "جيمس فريزر" عن التطور من طفوله (مرحلة السحر) الى مراهقه (مرحلة الدين) ثم أخيرا مرحلة الشباب و النضج (مرحلة العلم) .

يرى "سيجموند فرويد" أن الطفل فى العصر الحديث ما زال يفكر بطريقة تشبه طريقة تفكير الانسان القديم حيث يعتقد أن هناك أرواح تسكن كل شئ حوله و هو بذلك يمثل صورة الانسان القديم .

ان البشر فى العصر الحديث الذين استطاعوا تطوير نظره علميه للكون هم فقط الذين يمكن أن ننظر اليهم على أنهم بشر ناضجين .

كما أن الطقوس السحريه و التعاويذ من السمات التى تتوافق سيكولوجيا مع الأشخاص الذين يعيشون فى العصر الحاضر و لكنهم مصابون بأمراض عصبيه أو مهووسون بالسحر و تعاويذ الحمايه ٦٨ .

يضيف هذا التفسير السيكولوجى بعدا شيقا لفكرة التطور ، فهو يرى أن الانسانيه تسير بشكل خطى أو تراكمى من المرض النفسى الى الصحه النفسيه (أو من الجنون الى العقل) . و العقل المقصود هنا هو قبول النظره العلميه (الماديه) للكون .

و لذلك فى أواخر السبعينات من القرن العشرين قال عالم النفس الأمريكى "جوليان جينس" (Julian Jaynes) أن وعى الانسان القديم كان يعانى من الشيزوفرينيا و أن الحضاره المصريه القديمه كان يتحكم بها و يوجهها أصوات تعانى من الهلوسه و الانفصام ٦٩ .

و هناك رأى مشابه لذلك ، و هو رأى عالم النفس "كين ويلبر" (Ken Wilber) و الذى وصم المجتمع المصرى القديم بالكامل بالجنون ٧٠ .

كان رأى عالم النفس "كارل يونج" أكثر تأثيرا من رأى "سيجموند فرويد" ، حيث وصف "يونج" الرموز الدينيه للانسان القديم (و التى تترجم عادة الى آلهه) بأنها الصور الأوليه الكامنه فى العقل الباطن . رأى "كارل يونج" أن الوعى الانسانى تطور فى اتجاه أخذه بعيدا عن عالم الروح و أن رحلة تطور الانسانيه تضمنت نزع الروح عن العالم و افراغه من المحتوى الروحى ، و أن هذه الرموز الدينيه (ال "نترو" أو الآلهه) تنشأ من النفس (العقل الباطن) ٧١ .

ان نظرة "كارل يونج" لتطور التاريخ ، و التى قام عالم النفس الألمانى "ايريش نويمان" بتطويرها

فى كتابه "أصول و تاريخ الوعى" ترى أن تاريخ الانسانيه يتضمن تحرير وعى الفرد من حالته الأصليه الأزليه و هى حالة الانصهار فى اللاوعى الجمعى .

ان الديانة المصريه القديمه تتزامن مع المرحله التى بدأت فيها حالة التوحد الأزليه فى التحلل و التشظى ، و بدأت ال "أنا" (ego) بالتدريج تعى ذاتها ككيان منفصل عن الكل [٧٢] .

يرى عالم النفس الألمانى "ايريش نويمان" (Erich Neumann) ، كما يرى فرويد ، أن حركة التاريخ تنعكس فى تطور كل فرد على حده ، و هكذا فان التاريخ هو عباره عن الانتقال من طفولة الانسانيه فى الماضى الى نضجها فى العصر الحاضر [٧٣] .

يتجنب أغلب علماء المصريات اليوم استخدام أوصاف مثل "خرافات" و "بدائى" لوصف الحياه الروحيه لقدماء المصريين ، الا أن فكرة التطور لا زالت موجوده كفرضيه مسبقه تهيمن على الثقافه الحديثه .

طالما أن نظرة العلم الحديث الماديه للعالم تهيمن على العقليه الغربيه و تنجح فى الامتداد الى باقى أنحاء العالم ، فمن الصعب أن نتخيل أن النظره المتعاليه للماضى سيتم التخلص منها بالكامل .

و رغم أن الأوساط الأكاديميه شهدت فى النصف الثانى من القرن العشرين توجها أكثر شغفا بالأديان القديمه و أكثر تحفظا فى اصدار الأحكام عليها ، الا أن علم الآثار الأكاديمى و التاريخ القديم لا يزال تحت هيمنة منظور التطور التراكمى .

بالطبع يمكن القيام بدراسات لا تحمل أحكاما على الحياه الدينيه للانسان القديم ، و العديد من علماء المصريات نجحوا فى ذلك ، الا أن المشكله أعمق من مجرد كتابة دراسه موضوعيه عن عالم دينى كان موجودا فى الماضى البعيد . ان المشكله الحقيقيه هى أن الفكر الدينى للمصرى القديم يقف على النقيض تماما من الفكر الدينى للانسان المعاصر .

و بالتالى فان شغفنا بدراسة الروحانيات فى مصر القديمه سيؤدى بنا الى نظره جديده للعالم ، و سيقوض كل الأسس التى تقوم عليها ثقافتنا ، و يجعلنا نتساءل عن مدى صحة الفرضيات الحديثه ، و على رأسها فرضية التطور التراكمى من بدائيه الى تحضر .

ان قدماء المصريين أنفسهم لم يكونوا ينظرون لثقافتهم و ديانتهم على أنها تنتمى الى مرحله مبكره و غير ناضجه من تطور الانسانيه . كانت نظرة المصريين القدماء للتاريخ عكس نظرة انسان العصر الحديث ، فقد اعتقدوا أن ظروف الحياه على الأرض كانت أقرب الى السماء كلما عدنا الى الوراء . و لذلك ذكرت قوائم الملوك أن فترات حكم الملوك الأوائل ، و هم من الكيانات الالهيه و ليسوا من البشر ، كانت تستمر لأزمنه طويله جدا ، لأنها تعبر عن دورات كونيه و ليس عن أعمار بشر .

على سبيل المثال ، جاء فى كتاب "الشعرى" (Sothis) أن "رع" حكم الأرضين (مصر) لفتره امتدت الى ٣٠ ألف سنه ، ثم خلفته مجموعه من ال "نترو" عددهم ١٢ ، و قد حكموا جميعا لفتره تقرب من ٤ آلاف سنه . و بانتقال حكم الأرضين من ال "نترو" الى ملوك البشر بدأت فترات الحكم تتقلص تدريجيا .

و بعد ال "نترو" تولى حكم الأرضين كائنات نصف الهيه تعرف باسم "شمسو حور" (أتباع حورس) ، و بعد ذلك بدأ حكم ملوك البشر و هو ما يعرف بعصر الأسرات الذى استمر حوالى ٣ آلاف سنه [٧٤] . و المصادر التاريخيه المصريه الأخرى تتفق مع المبدأ الأساسى الذى يقول بتقلص فترات الحكم كلما انتقلت الملكيه تدريجيا من السماء الى أيدى الملوك من البشر [٧٥] .

لم يعتقد المصريون القدماء أن أصولهم تعود الى جد أو سلف بدائى ، بل ان زمن النشأه فى نظرهم كان عصرا ذهبيا . فى ذلك العصر الذهبى كان عالم البشر أقرب الى العالم الالهى ، و كان البشر يعيشون فى تناغم مع ال "ماعت" (النظام الكونى) [٧٦] .

ان الحضاره الماديه الحديثه لا تعى أن التاريخ هو انحدار و ليس تطور ، لأن التاريخ بعد أفول شمس الحضاره المصريه كان عباره عن صعود و انتصار و تقدم للماديه .

و نجد أن المتخصصين فى اللاهوت المسيحى ، رغم موقفهم المنتقد للماديه (العلمانيه) بدرجات متفاوته ، كانوا يميلون لتمجيد و اعلاء شأن التوحيد باعتباره أكثر أشكال الوعى الدينى تقدما حسب مفهوم التطور .

ان النظره القديمه للتاريخ باعتباره انحدارا لا تجد لها صدى فى عقل الانسان المعاصر الذى يؤمن بالتطور . و لذلك فان دراسة الديانه المصريه القديمه بشغف و احترام تتطلب منا أن نضع جانبا الفرضيات المسبقه الحديثه و أن نحاول أن نرى العالم بعيون قدماء المصريين أنفسهم .

ليس هذا فقط ، و انما تتطلب أن نبذل جهدا أكبر ، و أن ننظر فى مرآة الحضاره المصريه لنرى فيها عصرنا الحديث و نحاول أن نرى أنفسنا بأعين قدماء المصريين .

و كما قال "ايريك هورنونج" : (ان العقل المصرى يسير فى اتجاه تبسيط الأشياء و ردها لأحادية السبب ، و هو يعبر عن ذلك من خلال براعته فى استخدام الكلمه و الصوره) ٧٧ .

هناك نص من متون هرمس (و هى تعود تقريبا الى القرن الثانى الميلادى) يصف الفكر المصرى .

فى هذا النص يصف المصريون قدراتهم الفكريه و اللغويه بالمقارنه بالاغريق .

يختصر هذا النص العديد من التعاليم السريه المصريه ، و يؤكد على أن التعاليم المصريه (ستصبح غامضه حين يرغب الاغريق فى ترجمة لغتنا الى لغتهم و بذلك يتسببون بكتاباتهم فى تشويه تلك التعاليم . ان الجرس الموسيقى للكلمات المصريه يردد صدى المعانى التى يعبر عنها) ٧٨ .

ثم يستمر النص فى المقارنه بين الحديث الفارغ للاغريق و بين اللغه المصريه المفعمه بالطاقه الروحيه . ان اللغه اليونانيه ضعيفه جدا و متغطرسه و سطحيه جدا و لذلك فهى غير قادره على التعبير عن المعانى الروحيه التى تعبر عنها اللغه المصريه ٧٩ .

فى هذه الفقره من متون هرمس يتضح لنا كيف رأى المصريون تقاليدهم بالمقارنه بالثقافه اليونانيه التى تلتها تاريخيا و التى عرف عنها مهارتها فى استخدام المصطلحات المجرده .

فى محاورة "تيمايوس" ذكر أفلاطون حديثا دار بين الفيلسوف اليونانى "سولون" و بين كهنة مصر القديمه أثناء زيارة "سولون" لمصر فى القرن السادس قبل الميلاد .

فى هذا الحديث قال أحد الكهنه المصريين لسولون :

(أنتم أيها اليونانيون كالأطفال ، و ليس بينكم رجل حكيم) .

و حين سأله "سولون" ما الذى يعنيه ، قال الكاهن : (أعنى أنكم جميعا صغار العقل) ٨٠ .

و بدلا من أن يصفهم الكاهن المصرى بأنهم أكثر تطورا و أكثر نضجا من المصريين ، نستشعر عدم رضا الكاهن الذى وصف اليونانيين بأنهم مجرد أطفال .

يجدر بنا أن نفكر فى حضارتنا المعاصره التى نعظمها و التى أنتجت السوبر ماركت و التليفونات المحموله و السفر حول العالم بالطائره ؛ هل كانت ستبدو للكاهن المصرى أكثر نضجا أم كانت ستبدو أكثر طفوليه من حضارة الاغريق .

<u>هل كان المصريون القدماء يميلون للتفكير العملى أكثر من التأمل الروحى ؟</u>

وصف العديد من علماء المصريات قدماء المصريين بأنهم شعب عملى ، و أن علاقتهم بالعالم الالهى كانت تتم من خلال طقوس سحريه تهدف للحصول على نتيجه معينه ، و لا تعتمد على الورع الدينى و الايمان فضلا عن التجربه الروحيه . و قد استند هذا الرأى الى نظرة "جيمس فريزر" للروحانيه البدائيه التى سبقت ظهور الدين .

ان الرأى السائد فى علم المصريات لا ينكر وجود دين فى مصر القديمه ، و انما يرى أن ذلك الدين كان ممتزجا تماما بالسحر لدرجة أنه لم يرتفع أبدا الى مستوى الروحانيه الصوفيه التى وصل اليها الاغريق أو الى اللاهوت المستنير للأديان التوحيديه المتأخره .

افترض الكثيرون أن الميل للتفكير العملى فى مصر القديمه لا ينعكس فقط فى تفضيلهم للسحر ، و انما فى ابتعادهم عن التجارب الروحيه الصوفيه . و فى نفس الوقت كان هو المسئول عن انجازاتهم الفريده فى المعمار و الفنون و الحرف و الصناعات و النظام الاجتماعى ، الخ .

فى علم المصريات كان هناك اهتمام كبير بالحياه اليوميه لقدماء المصريين و هناك قائمه طويله بكتب تناولت كل تفاصيل الحياه اليوميه فى مصر القديمه و منها الكتب التاليه :-

اسم الكتاب	اسم الكاتب	ملاحظات
Ancient Egyptians : Their Life and Customs حياة قدماء المصريين و عاداتهم	John Gardner Wilkinson سير جون جاردنر ويلكينسون	صدر سنة ١٨٥٤ ميلاديه

Life in Ancient Egypt الحياه فى مصر القديمه	Adolf Erman أدولف ايرمان	صدر سنة ١٨٩٤ ميلاديه
Everyday Life in Egypt in the Days of Ramesses the Great الحياه اليوميه فى مصر فى أيام رمسيس العظيم	Pierre Montet بيير مونتيه	صدر سنة ١٩٤٦ ميلاديه
Everyday Life in Ancient Egypt الحياه اليوميه فى مصر القديمه	Manchip White مانتشيب وايت	صدر سنة ١٩٦٣ ميلاديه
Life in Ancient Egypt الحياه فى مصر القديمه	Eugen Strouhal أويجن ستروهال	صدر سنة ١٩٩٢ ميلاديه

فى هذه الكتب رسم الكتاب صوره للفلاحين و الصنايعيه و الكتبه و الكهنه فى سياق مادى و اجتماعى بشكل أو بآخر بمعزل عن الحياه الروحيه .

كل هذه الكتب تروج لصوره معينه لمصر القديمه تناسب العقليه الماديه المعاصره التى تميل لانكار أو تجاهل حقيقة العالم الالهى و عالم الروح الذى كان حاضرا فى وعى قدماء المصريين .

ان الميل لتصوير الجوانب العمليه الصرفه للحضاره المصريه القديمه و تجاهل الحياه الروحيه بشكل أو بآخر هو أمر يتعلق باختيار الانسان المعاصر للموضوعات التى يشعر أنها مريحه بالنسبة له و هو أمر لا يعكس حقيقة الثقافه المصريه . على سبيل المثال عندما لاحظ عالم المصريات الأمريكى "جون ألبرت ويلسون" (John Albert Wilson) وجود ما أطلق عليه "التحضر المبهج" الذى يميز قدماء المصريين ، قال أن حياة المصريين المليئه بالنشاط و الحيويه كانت بالنسبة لهم حقيقة كبرى ، و لذلك فأنهم – نتيجة قلة عقولهم و بدائية تفكيرهم – رفضوا قبول فكرة الفناء بعد الموت . ٨١

عند قراءة هذه التعليقات علينا أن نتساءل اذا كانت هذه الأوصاف تعكس طبيعة قدماء المصريين و حقيقتهم أم لا . ان النصوص الدينيه المصريه تثبت أن الحقيقه الكبرى بالنسبه للمصريين هى

النظام الكونى الذى تمثله ماعت و أنهم كانوا يدركون الحضور الالهى فى كل شئ . ان المرور على النصوص الدينيه دون اكتراث و وصف موقف المصريين من الموت بأنه طيش و خفة عقل و رفض للموت هو بمثابة وضع للمصريين فى قالب يتوافق مع الذوق العصرى الزائف .

ان وجهة النظر التى ترى المصريين القدماء عمليين و محبين للحياه و نشطين اجتماعيا و لا يكلفون أنفسهم عناء التفكير فى الأسئله الوجوديه ينعكس فى طريقة تفسير علم المصريات لجداريات المقابر فقدماء المصريين هم شعب عملى منهمك فى أنشطة الحياه اليوميه ، و يفترض أن الاهتمام الروحى الرئيسى له هو الرغبه الماديه فى استمرار هذه الممارسات الماديه الحسيه بعد الموت .

بتصوير أنشطة الحياه على جدران المقابر يفترض أن المصريين كانوا بذلك يأملون فى ضمان استمرار هذه الأنشطه بطريقه سحريه بعد الموت . و بسبب افتقادهم للعمق الروحى فانهم بكل سذاجه تخيلوا أن الحياه الأخرى هى امتداد و استمرار لمتع الحياه الدنيا ، و اعتقدوا أنهم بتصوير مشاهد الحياه اليوميه فى المقابر فان هذه المشاهد ستصبح حقيقه فى العالم الآخر .

فى كتابه "المرشد الى مصر القديمه" الذى صدر فى سنة ١٩٨٣ ميلاديه يقول عالم المصريات الأمريكى "ويليام مورنين" (William Murnane) : "ان هذه المشاهد تعكس ايمان المصريين القدماء بأنهم يمكن أن يأخذوا هذه الأشياء معهم ، و هم بذلك يقومون باسقاط نموذج الحياه الصالحه أو المثمره الى العالم الآخر" . و لكن خلف هذا الاعتقاد هناك اهتمام عملى .

► ان غاية الوجود بالنسبة لقدماء المصريين هى غايه عمليه . و لذلك فان خلق صور للقرابين و الخدم و هم يقدمونها و الطريقه التى تم بها انتاج هذه القرابين كانت كلها امتداد منطقى لنفس الاهتمام ، و هو ضمان وجود هذه المواد متاحه لاستخدام صاحب المقبره الى الأبد . و لذلك تم تسجيل عدد كبير من مختلف أنشطة الحياه اليوميه الرتيبه و الروتينيه فى مقابر الأفراد ◄ ٨٢ .

بعباره أخرى ، بما أن صاحب المقبره يحتاج الى امدادات لا تنضب من متطلبات الحياه ، فان صور هذه الأشياء كانت تقدم بوفره . و لضمان أن هذه الأشياء لن تنفذ فان عملية انتاجها كانت تصور أيضا .

ان مثل هذا التأويل يعنى ضمنيا أن قدماء المصريين كانوا يرفضون بسذاجه حقيقة الموت ، و يعنى أيضا أن الباحث لا يدرك أن أنشطة الحياه الدنيا كان يتخللها محتوى روحى و أن تصويرها فى المقابر كان له معنى رمزى و ليس معنى عملى .

لقد أدرك علماء تاريخ الأديان منذ فتره طويله أن أنشطة الحياه اليوميه كان يتخللها محتوى الهى مقدس و أن ذلك كان من سمات الفكر الدينى لانسان العالم القديم . و رغم ذلك نجد أن علماء المصريات كانوا يميلون دائما لفصل العالم الالهى عن العالم المادى .

منذ سبعينات القرن العشرين واجه هذا الميل تحديا داخل علم المصريات على يد عدد من الباحثين مثل البلجيكى "فيليب ديرشان" (Philippe Derchain) ، و الألمانى "وولفهارت وستندورف" (Wolfhart Westendorf) ، و الأمريكى "روبرت ريتنر" (Robert Ritner) ، و الأمريكى "جون جاردنر ويلكينسون" (John Gardner Wilkinson) ، الا أن هذا الميل ظل راسخا فى علم المصريات ٨٣ .

ان التفسير الدينى الشائع لما يطلق عليه أنشطة الحياه اليوميه فى جداريات المقابر يفترض أن هذه المشاهد تخدم بطريقه سحريه تحقيق أمنيه ساذجه بحياه سعيده فى الآخره مليئه بالصيد ، و تقدم بطريقه سحريه كل الاحتياجات الماديه للكا (الجسم الأثيرى) بعد الموت .

هذه الرؤيه الماديه المحدوده لمشاهد الحياه اليوميه فشلت فى الأخذ بعين الاعتبار رمزيه هذه الأنشطه فى نظر قدماء المصريين . و هذا التفسير الحرفى يخبرنا عن شخصية الباحث – الذى يفضل أن يرى قدماء المصريين شعبا ماديا و يرى فنهم خاليا من أى معنى روحى – أكثر مما يخبرنا عن قدماء المصريين أنفسهم ٨٤ .

من وجهة النظر الماديه التى ترى أن قدماء المصريين كانوا براجماتيين و ماديين و أن وعيهم الدينى لم يكن يرى فوق مستوى التفكير السحرى البدائى ، أصبح من الممكن تبرير تجاهل الحياه الروحيه للمصريين القدماء من أجل التركيز على انجازاتهم الماديه فى الفن .

يلخص عالم المصريات الانجليزى "ستيفن ادواردز" (Stephen Edwards) غطرسة علم

المصريات و نظرته المتعاليه للانسان القديم فى هذه العبارات :-

► رغم أن مفهوم الحياه الأخرى فى نظر قدماء المصريين يبدو بدائيا و ماديا ، الا أنه يجب علينا أن نعترف على مضض و نذعن أنه كان المسئول عن ابداع العديد من القطع الفنيه الفريده التى لا يوجد لها مثيل فى العالم القديم . بدون الحافز الذى يقدمه الدافع العملى ، نشك أن المصرى القديم كان يستطيع أن ينجز القطع الفنيه الرائعه كالتماثيل و النقوش البارزه التى يعجب بها الناس فى كل أنحاء العالم ◄ ٨٥ .

يعبر هذا الرأى عن الموقف المتناقض لعلم المصريات من الفن المصرى ، حيث يعجب بالانجازات الفنيه للمصريين القدماء ، و لكنه فى نفس الوقت يرى أن المعتقدات التى كانت سببا فى هذه الابداعات هى معتقدات غير جديره بالدراسه الجديه . تعود جذور هذا الموقف المتناقض الى بداية صراع علماء المصريات مع النصوص المصريه و التى بدت فى نظرهم مشوشه و عصيه على الفهم .

رأى "آلان جاردنر" أن الفن و الحرف اليدويه هى أنبل ما أنتجته الحضاره المصريه القديمه ، أما الديانه المصريه فهى فى نظره مجرد سراب أو نور خداع بسبب غموضها و سخفها ٨٦ .

فى كتاب "الفن فى مصر القديمه" الذى صدر فى عام ١٩٦٨ ميلاديه لاحظ عالم المصريات الانجليزى "سيريل ألدريد" أن المشاهد المسجله فى مقابر الدوله القديمه و الدوله الوسطى تقوم على معتقدات يمكن أن نكتشفها فى فى الطبقات الدنيا التى يمكن أن نقتفى أثرها فى تلال القمامه القديمه للديانه المصريه ٨٧ .

كان "أدولف ايرمان" أيضا ينظر نظرة ازدراء للديانه المصريه القديمه و يصفها بأنها "مزيج مشوش لا يوجد له مثيل من الآلهه و الأشكال التى تخلو من المعنى" ، و لكنه فى نفس الوقت ينظر للشعب المصرى باحترام و تبجيل و يعتقد أنه ذكى و عملى و ملئ بالنشاط و الحيويه ٨٨ .

و رغم ظهور دراسات أكثر شغفا و عمقا للديانه المصريه فى النصف الثانى من القرن العشرين ، الا

أن الفرضيه التى تقول أن قدماء المصريين شعب عملى ظلت راسخه و مهيمنه و هى التى تحدد عناوين الموضوعات المفضله للبحث و بذلك تعزز ما يتم ترديده فى الأوساط الأكاديميه .

فى كتاب "مفهوم الاله فى مصر القديمه" أشار "ايريك هورنونج" الى هذه الفرضيه فى فقره ذكرناها فى الفصل الأول . ينفى "ايريك هورنونج" ميل المصريين القدماء للتجارب الروحيه و الصوفيه ، و فى نفس الوقت يقول أن العقليه المصريه هى عقليه عمليه :-

▶ كان العديد من الكتاب محقين حين أكدوا على أنه لا يوجد أى أثر للمعرفه الروحيه فى مصر القديمه . لم يعتقد المصريون القدماء أن فى الوجود الأسمى خلاص من كل النقائص و من العالم الزائل و لم يعرفوا فكرة تحلل الذات و ذوبانها و لا فكرة التوحد بالكون . ظل المصريون القدماء نشطاء و بالتالى فان أى نوع من أنواع التجارب الباطنيه المصحوبه بالنشوه الروحيه تبدو غريبه على عقليتهم و رؤيتهم للوجود ◀ ٨٩ .

ان انكار وجود المعرفه الروحيه فى مصر القديمه يرتبط هنا بالفرضيه التى تقول أن المصريين القدماء كانوا عمليين الى أقصى درجه و كانوا يميلون للنشاط و يأخذون الحياه بشكل مادى .

ان "ايريك هورنونج" هو واحد من علماء المصريات المؤثرين الذين لم يعتقدوا أن مصر القديمه عرفت طقوس أسرار تشبه طقوس الأسرار فى اليونان القديمه و فى الحضاره الهللينستيه .

و سنعود فى الفصل الثالث لمناقشة وجهة نظره و وجهة نظر الآخرين حول هذا الموضوع الهام .

و يعتبر السؤال حول ما اذا كانت هناك تجارب روحيه صوفيه فى مصر القديمه أم لا من الأسئله الهامه التى تتم مناقشتها الآن داخل و خارج نطاق علم المصريات الأكاديمى .

ان الطريقه التى نجيب بها على هذا السؤال لا تؤثر فقط على الطريقه التى نفهم بها الديانه المصريه ، و انما تؤثر أيضا على الطريقه التى يرى بها علم المصريات وظيفته .

اذا استمر الاعتقاد بأن المصريين القدماء كانوا عمليين و كانوا يبحثون عن البهجه و لا يزعجون انفسهم بأسئله وجوديه عن مغزى الحياه ، فان الصوفيه بكل أنواعها ستكون غريبه عليهم و ستكون أيضا غريبه على علم المصريات .

و من ناحية أخرى ، اذا قبلنا وجود نواه و جوهر روحى للحياه الدينيه فى مصر القديمه و أن قدماء المصريين كانوا شعبا متدينا ، فان الصوفيه نفسها ستصبح جزءا من أجندة أبحاث علم المصريات ، و سيكون من الضرورى الانتباه الى السمات المتشابهه العديده بين التجارب الروحيه التى تصفها المصادر الشامانيه و بين النصوص المصريه القديمه .

و سيكون علينا اعادة النظر فى الغنوصيه و الفلسفات الدينيه كالأفلاطونيه و الهرمسيه و الأفلاطونيه المحدثه و مدارس العلوم الروحيه كالخيمياء و الماسونيه و دراسة تأثير الديانه المصريه عليها ، و أيضا الاستعانه بها فى فهم الديانه المصريه [٩٠] .

و بسبب الارتباط بين الاهتمام بالصوفيه المصريه و بين هذه المدارس الروحيه فان السؤال حول وجود علوم روحيه فى مصر القديمه هو سؤال مثقل بالمعانى و فى منتهى العمق .

ان أخذ الديانه المصريه بعين الجديه يعتبر فى نظر عالم المصريات الأكاديمى شئ محفوف بالمخاطر ، فقد تنظر اليه الأوساط الأكاديميه على أنه مهووس أو أنه يأخذ السحر و المعارف الباطنيه بجديه و بذلك يقترب من نظرة الهرمسيه و الأفلاطونيه المحدثه للديانه المصريه و هى نظرة احترام و تبجيل رفضها علم المصريات الأكاديمى فى نهاية القرن التاسع عشر [٩١] .

يقول "جون بينز" (John Baines) أن علم المصريات بدأ فى الوقت الذى بدأ فيه فك رموز الكتابه الهيروغليفيه و بذلك انفصل عن الهرمسيه و الأفلاطونيه المحدثه و عن المذاهب الروحيه و بمرور الوقت احتاج أن يعرف نفسه و يحدد هويته ، و كان عليه أن يقف موقفا رافضا للماورائيات و الروحانيات اذا أراد أن يكون علما أكاديميا . و بذلك صار انكار وجود المعرفه الروحيه فى مصر القديمه فى نفس الوقت تأكيد على الاحترام الأكاديمى لعلم المصريات ، و يظل كذلك حتى اليوم [٩٢] . ان انكار وجود المعرفه الروحيه فى مصر القديمه يعنى أكثر مما يبدو عليه الأمر لأول وهله .

و العنصر الأساسى فى هذا الانكار هو الصراع التاريخى لعلم المصريات لكى يتم قبوله كعلم أكاديمى له احترامه فى الأوساط العلميه ، و هو ما يتطلب أن يفصل نفسه عن التراث الماورائى و الروحى لأوروبا . و هذا هو أساس انكار وجود المعرفه الروحيه فى مصر القديمه و تصوير

قدماء المصريين كشعب عملى و مادى .

هذا التصوير لقدماء المصريين يشكل قناعا يخفى وراءه العالم الروحى الذى كان المصريون يعيشونه و يريح علماء المصريات و يحميهم من الاحراج و يعفيهم من الانشغال بدراسة الوعى الدينى الذى يشكل تحديا كبيرا للعقل المادى الحديث .

ميلاد الصوفيه المصريه من جديد :-

رغم وجود توجه عام فى علم المصريات ينكر وجود تجارب روحيه أو طقوس باطنيه سريه فى مصر القديمه ، الا أن هناك البعض من علماء المصريات الذين تبنوا وجهة نظر مختلفه .

فى عام ١٩٢٢ ميلاديه قام عالم المصريات الفرنسى "أليكساندر موريه" (Alexandre Moret) بتفسير العديد من الطقوس الدينيه المصريه ، سواء ملكيه أو غير ملكيه ، باعتبارها موت طقسى تعقبه ولاده روحيه جديده على غرار الطقوس السريه اليونانيه و الهللينستيه .

يقول "أليكساندر موريه" أنه رغم تسجيل هذه الطقوس على جدران المقابر و فى برديات جنائزيه (كانت مدفونه مع مومياوات) و على لوحات جنائزيه ، الا أنها فى حقيقتها طقوس ولاده روحيه كان المريدون يمارسونها فى حياتهم الدنيا قبل أن يموتوا [٩٣] .

و من الجيل التالى لجيل "أليكساندر موريه" ظهر "سوتيريوس ماياسيس" (Sotirios Mayassis) و قال أن الديانه المصريه كانت فى جوهرها ديانه روحيه ، و أن نواتها تتشكل من الموت الطقسى الذى يتجرع فيه المرء كأس الموت و هو لا يزال على قيد الحياه ، و هو حدث تعقبه ولاده روحيه جديده [٩٤] .

رأى كل من "أليسكاندر موريه" و "سوتيريوس ماياسيس" أن مفتاح فهم التجارب الروحيه فى مصر القديمه هو تجربة الموت طوعا التى يقوم بها المرء قبل أن يموت موتا فيزيائيا حقيقيا .

هذا الموت الاختيارى هو الشرط الأساسى لكى يختبر المرء الميلاد الروحى ، و الذى أطلق عليه المصريون القدماء اسم **"الخروج للنهار"** .

يعتبر الموت نوعا من أنواع ال "initiation" (المخاض الروحى) الذى يمر به البشر جميعا عند انتهاء حياتهم الدنيا . أما الذين يقدمون على تجربة الموت طوعا (الموت الطقسى) أثناء حياتهم الدنيا ، فان الطريق يصير مفتوحا أمامهم لكى يولدا من جديد ولاده روحيه تضمن لأرواحهم المصير السماوى بعد الوفاه و الانتقال للعالم الآخر . من هذا المنطلق يختلف الشخص الذى ولد ولاده روحيه جديده عن الشخص الذى لم يولد من جديد ٩٥ .

و لكن آراء "أليكساندر موريه" و "سوتيريوس ماياسيس" لم تغير شيئا من موقف علماء المصريات الذى ظل رافضا لمثل هذه التفسيرات للديانه المصريه ٩٦ . و بعد "سوتيريوس ماياسيس" بجيل ظهر عالم المصريات الأمريكى "ادوارد وينتيه" (Edward Wente) فى سنة ١٩٨٢ ميلاديه و فتح باب النقاش من جديد حول التجارب الروحيه فى مصر القديمه و ذلك فى مقال له بعنوان "التجارب الروحيه فى مصر القديمه" و الذى نشر فى "جريدة دراسات الشرق الأوسط" .

فى هذه الورقه البحثيه طرح "ادوارد وينتيه" رأيا مفاده أن النصوص الدينيه فى عصر الدوله الحديثه لم تكن تدور بشكل أساسى حول طقوس جنائزيه ، و لم تبتكر فى الأصل لخدمة الطقوس الجنائزيه للملك المتوفى ، رغم أنها سجلت فى مقابر ملكيه . ان هذه النصوص ابتكرت فى الأصل لكى يستخدمها البعض فى حياتهم الدنيا ، ثم بعد ذلك أعيد صياغتها لتستخدم فى الطقوس الجنائزيه للملك ٩٧ . يقول "ادوارد وينتيه" أيضا أن هذه النصوص المقدسه كانت تخدم الهدف الروحى الأساسى و هو أن تأتى بالمستقبل الى الحاضر و تعجل بتجربة الموت ، لكى يختبر المرء فى حياته الدنيا والآن حقيقة الموت و الانتقال للعالم الآخر ثم الميلاد الروحى من جديد .

رأى "ادوارد وينتيه" أنه رغم تسجيل هذه النصوص فى المقابر ، الا أن ذلك لا يعنى أن نقوم بتفسيرها أوتوماتيكيا على أنها نصوص جنائزيه ٩٨ .

هذه الرؤيه العميقه ل "ادوارد وينتيه" - و التى يعتبر "أليكساندر موريه" أول من نادى بها – استمرت بعد ذلك ، و لكن بشكل محدود ، على يد علماء آخرين منهم "جان أسمان" .

يقول "جان أسمان" فى كتابه "الديانة الشمسيه المصريه" أن كتب العالم الآخر التى ظهرت فى

المقابر الملكيه فى عصر الدوله الحديثه – مثل كتاب ال "ايمى دوات" (ما هو كائن فى العالم الآخر)– كتبت فى الأصل لكى تخدم الطقوس الشمسيه الملكيه ، و أن هدفها و مغزاها الأصلى هو "أسرار رحلة الشمس" ٩٩ .

و لكن "جان أسمان" كان يرى أن كلمة أسرار لا تتعلق بتجارب روحيه و انما تعنى معرفه سريه غير متاحه للعامه . و لذا فان انكاره لوجود طقوس سريه (و بالتالى وجود تجارب روحيه) فى مصر القديمه واضح و جلى ١٠٠ .

و مع ذلك فقد قام "جان أسمان" بترسيخ مبدأ أساسى : و هو أن موقع النصوص الدينيه داخل مقبره لا يعنى أن نفسرها بشكل أوتوماتيكى على أنها نصوص جنائزيه .

و فى السنوات الأخيره ، ظهرت دراسات الكاتبه الانجليزيه "أليسون روبرتس" التى تبنت التفسير الروحى فى مقابل التفسير الجنائزى لنصوص الدوله الحديثه ، بناء على دراسه مفصله ل "كتاب الليل" و هو أحد كتب العالم الآخر المصريه . ظهر هذا الكتاب لأول مره فى الأوزيريون الذى شيده الملك سيتى الأول (أسره ١٩ ، دوله حديثه) فى أبيدوس ، ثم ظهر بعد ذلك فى سقف مقابر الملوك الرعامسه فى طيبه ، ثم فى المقابر الملكيه لملوك الأسره ٢٢ فى تانيس . و بقدوم عصر الأسره ٢٥ بدأ هذا الكتاب يظهر فى مقابر الأفراد فى طيبه ، و لذلك فان ارتباطه بالأغراض الجنائزيه هو ارتباط وثيق .

تقول "أليسون روبرتس" أن الرحله داخل جسد "نوت" (ربة السماء) التى يتحدث عنها النص هى رحلة تتعلق فى الأساس بأسرار العوده الى الأصول الأزليه و بميلاد الكون من جديد .

و بالتالى ، فلا شك أن هذه الرحله السماويه فى جسد "نوت" كانت فى غاية الأهميه بالنسبه للأحياء فى مصر القديمه ، رغم أنها تبدو لنا فى سياق جنائزى .

كانت هذه الرحله السماويه تحتل هذه الأهميه بالنسبه للأحياء فى مصر القديمه لأنها تمنحهم القدره على أن يختبروا الموت و الميلاد من جديد ، و هم واعين بذلك ، و أثناء حياتهم الدنيا على الأرض ١٠١ . تقول "أليسون روبرتس" أن نفس الفكره تنطبق على كل كتب العالم الآخر التى ظهرت فى

عصر الدوله الحديثه ، بما فى ذلك فصول معينه من كتاب الخروج للنهار . ان هذه النصوص تتناول تجارب روحيه و تصف طقوسا يمارسها الأحياء ١٠٢ .

كان ل "والتر فيديرن" (Walter Federn) رأى مشابه فى نصوص معينه من متون التوابيت .

و رغم ظهور هذه النصوص على جدران توابيت عصر الدوله الوسطى ، يرى "والتر فيديرن" أن كل هذه النوعيه من النصوص التى تصف تحولات الروح الى هيئة الحيوان أو الهيئات المقدسه لاله الشمس و غيرها من التعاويذ لم تكن فى الأصل نصوصا جنائزيه و انما هى لاستخدام الأحياء على الأرض . علينا أن ننظر الى التحولات التى وردت فى متون التوابيت باعتبارها أنواع من التأمل تهدف لاكتساب قدرات روحيه بطريقه أشبه بمفهوم ال "سامادى" فى اليوجا سوترا الهنديه ١٠٣ .

يقول "والتر فيديرن" أيضا أن مصر القديمه عرفت طقوس الموت طوعا و الميلاد من جديد و التى يمكن أن نقارنها بمثيلاتها فى الممارسات الشامانيه ، التى تشمل أيضا تجربة الموت الاختيارى و التمزق الى أشلاء ثم الميلاد الروحى من جديد ١٠٤ .

هناك اذن تيار من الفكر البديل فى علم المصريات يميل الى تفسير ما يعرف بالنصوص الجنائزيه تفسيرا روحيا .

كان عدد هؤلاء الذين يميلون لهذا التفسير دائما قليل ، و مع ذلك فان تخصص هؤلاء ليس محل نقاش ، و لكن آراءهم ببساطه لم تتوافق مع التوجه العام لعلم المصريات .

فى محاولته للتخلص من فكرة وجود تجارب روحيه فى مصر القديمه ، قام علم المصريات باستخدام التفسير الجنائزى كحائط سد لمنع دخول أفكار تتعلق بالتجارب الروحيه و الباطنيه الى علم المصريات . و لكن كل المؤشرات تدل على انهيار نظرية التفسير الجنائزى للنصوص الدينيه المصريه . لم يعد من المقبول أن ننظر لكتب العالم الآخر التى ظهرت فى عصر الدوله الحديثه على أنها نصوص جنائزيه فقط ، كما يقول "جان أسمان" . لم يعد من الممكن الآن استبعاد تفسير هذه الكتب ، و أيضا كتاب الخروج للنهار ، تفسيرا روحيا يرى فيها تجارب صوفيه و ممارسات روحيه.

ان متون التوابيت التى أخذ منها كتاب الخروج للنهار العديد من نصوصه هى أيضا قابله للتفسير

الروحى الصوفى ، كما يقول "والتر فيديرن" .

أما متون الأهرام و التى تعتبر المصدر الذى نشأت منه متون التوابيت فهى التى تعطل الانهيار التام لنظرية التفسير الجنائزى للنصوص الدينيه المصريه ، بسبب اصرار علماء المصريات على حصرها فى السياق الجنائزى .

ان التفسير الجنائزى لمتون الأهرام لم يعد له ما يؤيده ، و هو ما تحاول هذه الدراسه أن تثبته .

الفصل الثالث : الديانه المصريه بين التفسير الجنائزى و التفسير الروحى (الصوفى)

تعارض وجهات النظر :-

اذا اتضح لنا من الأدله الأثريه أن النصوص الجنائزيه المصريه ، و أقدمها على الاطلاق متون الأهرام ، لم تكن فقط لاستخدام الموتى و انما أيضا للأحياء فان ذلك يعنى أن قدماء المصريين عرفوا نوعا من التجارب الروحيه يمر فيها الأحياء بتجارب لا تحدث عادة الا بعد الموت .

كانت هذه التجارب تجرى فى سياق طقسى (أى من خلال طقوس) ، و هذه الطقوس كانت بالضروره سريه ، و لذلك يطلق عليها اسم "مساره" ، أو **"أسرار"** [1] .

هذه التجارب الباطنيه تجعل الانسان على اتصال مباشر بعالم الروح الذى تحجبه عنا حواس الجسد المادى . و هذا الاتصال بعالم الروح و بالقوى الكونيه التى يحتويها و بالكيانات الالهيه و أرواح الأسلاف التى تسكنه يتطلب تعطيل الوعى المادى الذى نختبره فى حياتنا اليوميه .

تتضمن التجارب الروحيه المصريه اجتياز المرء عتبة الموت و هو لا يزال على قيد الحياه ، لكى يطلع على ما خفى من أسرار عالم الروح ، و لكى يعى ذاته الحقيقيه كروح خالده و ليس كجسد مادى فانى . هذا الوعى بالجوهر الروحى يطلق عليه مصطلح "المخاض الروحى" أو "القيامه" ، أو "Initiation" (و هى كلمه معناها الحرفى : بدايه جديده أو ولاده من جديد) .

تتطلب الولاده الروحيه مرور الانسان بتجربة الموت الواعى (الموت طوعا) فى حياته الدنيا ، قبل موت جسده المادى .

يرى الباحثون بوجه عام أن هذا الموت الاختيارى أو الموت الواعى كان أحد الأهداف الرئيسيه فى الطقوس السريه اليونانيه و الهللينستيه ، و لكن علم المصريات ينكر وجود مثل هذه الطقوس السريه فى مصر القديمه . يستند هذا الانكار الى فكره رئيسيه طرحها عالم المصريات الألمانى "زيجفريد

موريتز" (Siegfried Morenz) الذى قارن فى كتابه "الديانه المصريه" بين دور ايزيس و أوزوريس فى الطقوس السريه الهيللينستيه و بين دورهما فى مصر القديمه بالطريقه التاليه :

▶أن الطقوس السريه الهللينستيه ترفع المريد الى العالم الالهى بأن تلحقه بايزيس و أوزوريس (أى تجعله يتقمص شخصيتهما) . أما فى مصر القديمه فان المتوفى يصبح أوزوريس و يتحول الى ذلك الكيان الالهى من خلال الطقوس الجنائزيه التى تجرى له بعد موته ◀ .

هناك تغير كبير حدث عندما انتقلت الطقوس الأوزيريه من مصر القديمه الى الحضاره الهيللينستيه و هذا التحول يتلخص فى الآتى : فى مصر القديمه كانت الطقوس تقام للموتى ، بينما فى الحضاره الهللينستيه كانت الطقوس تجرى للأحياء بهدف انقاذهم و تخليصهم من بؤس العالم المادى ٢ .

يقول "زيجفريد موريتز" أن العالم الهيللينستى عرف التجارب الروحيه ، بينما عرفت مصر القديمه الطقوس الجنائزيه .

و مؤخرا قام "ايريك هورنونج" و "جان أسمان" بتأييد وجهة نظر "زيجفريد موريتز" .

اعترف "ايريك هورنونج" بوجود محتوى روحى – بشكل ضمنى – فى النصوص الجنائزيه المصريه ، و لكنه فى نفس الوقت يرى أن التجارب الروحيه ، مثل الارتحال للعالم الالهى ، فى عقيدة المصريين القدماء لا تحدث الا بعد الموت .

كان هذا التفسير هو الرأى الغالب فى علم المصريات و ظل كذلك لسنوات طويله ، و نرى تأثيره فى أعمال "أليكساندر بيانكوف" و "صامويل ميرسر" و "ريموند فوكنر" و "جيمس بيتر آلن" و غيرهم من علماء المصريات . يتفق هؤلاء على أن موقف قدماء المصريين يختلف عن موقف المريدين فى الثقافه اليونانيه و الهيللينستيه .

و قد عبر عن ذلك "ايريك هورنونج" بقوله : ▶ فى العصر المتأخر و البطلمى كان هناك مجموعه مختاره من الأفراد يقدمون على تجربة الموت الطقسى ، أما فى الفترات الأقدم من الحضاره المصريه فان الناس جميعا كانوا يدخلون الى العالم الالهى و يعرفون أسرار الحياه الأخرى حين يموتون .. ان معرفة العالم الآخر لم تكن تعاليم سريه . و رغم أنها تحوى العديد من الأسرار ، الا

أنها ليست جزءا من طقوس سرانيه ◀ ٣ .

يرى "ايريك هورنونج" اذن أن التجارب الروحيه (و خصوصا فى عصر الدوله الحديثه) كانت متاحه للجميع ، و لم يكن هناك طقوسا سريه ، و لكن بخلاف الاغريق ، كان على المصريين أن ينتظروا الى أن يأتيهم الموت ، لكى يمروا بتلك التجارب الروحيه .

و لذلك نقابل فى النصوص الدينيه المصريه أحداثا باطنيه هامه مثل وعى الروح بذاتها و تحولها الى روح الهيه و رؤية الكيانات الالهيه و الاتحاد بها ، و لكن هذه التجارب الروحيه تحدث للانسان بعد موته . و لذلك يجب علينا أن نفهم أنها تنتمى الى نظام عقائدى و ليست جزءا من تجارب روحيه حقيقيه يقوم بها المريد سعيا لولاده روحيه جديده .

و بنقل التجارب الروحيه من الحياه الدنيا الى الآخره قام علم المصريات بدعم وجهة النظر التى ترى أنه مهما كان الموتى فى مصر القديمه روحانيين ، الا أن الأحياء كانوا عمليين و نشطاء ، و "ماديين الى أقصى درجه" ، حسب تعبير "ايريك هورنونج" .

علاوه على ذلك ، هناك رأى آخر يرى النصوص الجنائزيه المصريه مجرد تخمينات ، و يرى أنها لا يمكن أن تكون نتاج تجارب روحيه حقيقيه ، لأنها لم تنشأ من شئ تمت معايشته و بالتالى لا يمكن أن تعبر عن ذلك الشئ . لابد أن هذه النصوص جاءت نتيجة تكهنات و تخيلات الكهنه .

و من أنصار ذلك الرأى عالم المصريات "جان أسمان" الذى وصف كتب العالم الآخر التى ظهرت فى عصر الدوله الحديثه بأنها تكهنات و تأملات حول طبيعة الكون و جغرافية السماء .

ان كتب العالم الآخر المصريه فى نظر "جان أسمان" هى علم زائف لا يقوم على شئ سوى محض تكهنات ، و الأسلوب الذى دونت به لا يعكس أى حقيقه روحيه ، و لا تعكس سوى الأسلوب المصرى النمطى البيروقراطى المستخدم فى وصف الحياه اليوميه بعد أن أسقطه المصرى القديم على العالم الآخر ٥ .

يرى "جان أسمان" و كذلك "ايريك هورنونج" أن كل أشكال الوعى المتغير و الخروج من الجسد

و التأملات الروحيه و محاولة الاتصال بعالم الروح كانت غريبه على المصرى القديم 7 .

اتفق "جان أسمان" و "ايريك هورنونج" على رأى عام ساد علم المصريات ، و هو أن عالم التجربه الروحيه المباشره بالنسبه لقدماء المصريين – و الذين يبدو أنهم كانوا فى غاية التدين – محدود جدا .

و هذه التجربه المحدوده تم تدعيمها و تضخيمها بعلم تكهنى و تخيلى هو علم "العالم الآخر" ، و الذى لا يقوم على أساس حقيقى من التجربه المباشره . ان الديانه المصريه القديمه اذن تبدو مجرد عقيده و هى نتاج كيان دينى تخيلى و ليست نتاج تجارب روحيه حقيقيه .

و هكذا قام علم المصريات بانكار جوهر الديانه و هو الاتصال المباشر بالوجود الروحى و بالعالم الالهى .

يرى هؤلاء العلماء أن قدماء المصريين كانوا ماديين و عمليين الى درجه لا تسمح لهم بالاقدام على تجارب روحيه ، و هم غير مدركين للنتائج الهائله التى تحققها طقوس الولاده الروحيه التى كانت معروفه فى كل أنحاء العالم القديم و التى كانت ضروريه لاكتمال الحياه الدينيه فى كل الثقافات.

و كما رأينا ، ان بعض علماء المصريات ، و هم قله معارضه ، اقترحوا أن هناك طريقه أخرى لتفسير الديانه المصريه القديمه ترى أن التجربه الروحيه المباشره – و ليس العقيده – هى جوهر الديانه و ترى أن تجربة قدماء المصريين الروحيه هى تجربه من نوع خاص جدا .

هذه الطريقه الأخرى لتفسير الديانه المصريه هى الأقرب للعقل و الحدس ، و هى التى تجعل للنصوص المصريه القديمه معنى يمكن فهمه بدلا من التفسير الجنائزى .

و بعباره أخرى ،هذه الطريقه الأخرى تجعل محتوى النصوص الدينيه قادرا على أن يعبر عن نفسه بينما التفسير الجنائزى يحبس المعنى و يعزله و يجعله أسيرا .

و الهدف من هذا الفصل هو عرض الرؤيه أو المنظور الذى يتيح الفرصه للمعنى الدينى لكى يعبر عن نفسه و يكشف عن حقيقته .

التجربه الروحيه و الموت :-

فى الفصل الثانى اطلعنا على رأى بعض من أهم الفلاسفه و المؤرخين الاغريق و الرومان فى الديانه المصريه . رأى هؤلاء الفلاسفه أن الديانه المصريه القديمه كانت ديانه روحيه ، و أنه من خلال طقوسها كان بمقدور الانسان أن يقوم بتجارب صوفيه غاية فى السمو .

من الأشياء الجديره بالتأمل و المثيره للدهشه أن علماء المصريات المعاصرين رأوا أن نواة الديانة المصريه القديمه تركز على احتياجات الموتى ، فى حين أن المؤرخين و الفلاسفه اليونان و الرومان رأوا أنها تركز على احتياجات الأحياء و تجاربهم الروحيه . هذه التجارب هى المصدر الذى استمد منه المصريون القدماء المعرفه و الحكمه التى كانت محل احترام و تبجيل فى أنحاء العالم القديم .

أدرك هؤلاء الفلاسفه القدماء أن التجربه الروحيه الرئيسيه التى تعتبر العامود الفقرى للديانه المصريه هى تجربه تشبه الى حد بعيد تجربة الموت ٧ . بمعنى أنه اذا بدا لنا نص دينى معين و كأنه يتناول تجارب تحدث لروح الانسان بعد الموت ، فعلينا أن ننظر اليه نظره أعمق ، لأننا فى هذه الحاله قد نكون أمام نص يصف تجربه روحيه يقوم بها الأحياء ، و هى تشبه الى حد كبير ما يحدث للأرواح بعد الموت .

و قد عبر التراث الهرمسى عن المغزى الأساسى للتجارب الروحيه المصريه حين وصف تجارب روحيه يقوم بها البشر فى حياتهم الدنيا . قد يخطئ البعض عند اطلاعه على تلك التجارب لأول وهله و يظن أنها تجارب تقع بعد الموت ٨ .

فى خلال الأربعين سنه الماضيه قام العديد من الباحثين بجهد كبير فى توضيح حقيقه هامه ، و هى أن الكتابات الهرمسيه (مثل مخطوطات نجع حمادى و مخطوطات البحر الميت) قد حفظت لنا تقاليد دينيه مصريه أصيله ، و من بين هذه التقاليد طقوس و شعائر تجعل الانسان يبلغ السماء و هو لا يزال على الأرض ٩ .

ان مقارنة التجربه الروحيه (و خاصة تجربة الموت الاختيارى أو الطقسى) بالتجربه التى يمر بها

الانسان عند موته الحقيقى كان شيئا مألوفا فى العالم القديم . و يعتبر الموت الاختيارى أو الواعى هو أساس طقوس الولاده الروحيه فى الممارسات الشامانيه ، و التى لا تشمل فقط التمزق الى أشلاء و التحول الى هيكل عظمى و انما تشمل أيضا النزول الى العالم السفلى و الصعود الى السماء ، و الذى يعقبه ميلاد جديد فى عالم الروح [١٠] .

هذا النموذج السرانى الذى تلعب فيه تجربة الارتحال لعالم الموتى الدور الأساسى كان شيئا مألوفا و معروفا فى كل أنحاء العالم القديم ، و هو التجربه الرئيسيه التى تتيح للمريد الاطلاع على الأسرار و لذلك يطلق عليها مسارره [١١] .

هناك مثال فلسفى معروف يوضح لنا أوجه التشابه بين التجربه الروحيه و تجربة الموت . هذا المثال هو محاورات أفلاطون ، و التى كان لها شهره كبيره فى العصر الهيللينستى بسبب تأثيرها على الصوفيين (الروحانيين) الذين ظهروا بعد عصر أفلاطون و على الفلاسفه ذوى الميول الروحيه .

عرف عن أفلاطون أنه سافر الى مصر و قضى بها ثلاثة عشر سنه ، تتلمذ فيها على يد كهنتها ، و لذلك لا يمكننا أن ننكر تأثير الثقافه المصريه على أفكار أفلاطون [١٢] .

قام أفلاطون بتفسير أوجه التشابه بين التجربه الروحيه و تجربة الموت بشكل تفصيلى فى محاورة "فيدروس" (Phaedrus) . قيل عن هذه المحاوره أنها النص الأساسى للصوفيه بمعناها الحقيقى[١٣] ، لأنها تصف بلغه راقيه و شاعريه صعود الانسان الى العالم الالهى فى تجربه فريده تكتسب فيها الروح أجنحه و تحلق فى السموات .

بهذه الصوره الجميله للروح و هى مجنحه - و بالتالى قادره على التحليق لأعلى بعيدا عن الأرض و عن العالم المادى - يؤكد أفلاطون أن للانسان بيت فى السماء كما له بيت فى الأرض . و طريق العوده الى بيتنا السماوى يكون من خلال اكتساب القيم الروحيه : الجمال و الحكمه و الخير و كل شئ راقى . عندما نغذى أنفسنا بتلك القيم الروحيه فنحن لا نكتسب فقط أجنحه و انما أيضا نعى أننا كائنات خالده ، و نرتفع من عالم الأرض الى نجوم السماء ، حيث تلتقى الروح ب "زيوس" و بالكائنات السماويه و الأرواح فى قبة السماء .

و لكن الرحلة لا تقف عند ذلك ، و انما تتخطاها الى ما وراء قبة السماء ، حيث تقف الروح هناك و تتأمل عالما روحيا لا يمكن وصفه هو عالم المعرفه الحقيقيه ؛ عالم الجوهر الذى يخلو من الألوان و الأشكال ؛ عالم لا يمكن ادراكه بالحس و مع ذلك فهو عالم حقيقى لا يدرك الا بالفكر "nous" الذى هو قبطان سفينة الروح ١٤ .

ان وصف أفلاطون لمعراج الروح الى السماء هو أيضا وصف لتجربة الروح بعد أن تموت و تغادر جسدها المادى . و لذلك فان أفلاطون فى نفس الفقره يتحدث عن الفترات الزمنيه التى تمضيها الروح بين كل تجسد و آخر ، و عن قوى القدر التى ترشد الروح و تقودها من حالة الوجود الروحى الذى تكون فيه الروح فى سعاده و نشوه الى جسد مادى محدود ١٥ .

يؤكد أفلاطون على أن الهدف الأسمى للفيلسوف (و كلمة فيلسوف تعنى المحب للحكمه) هو أن يجتهد فى أن يتحلى بالفضائل لكى تنمو له أجنحه تحمل روحه الى أعلى ؛ حيث الرؤيه الكامله للحقيقه و التى لا يصل اليها الانسان عادة الا بعد الموت ١٦ .

فى هذه المحاوره (فيدروس) يمزج أفلاطون بين وصف المعراج الروحى الى النجوم و الذى يبلغ ذروته برؤية العالم الحقيقى الذى لا يمكن وصفه (عالم الجوهر) و بين وصف تجربة الموت و ما يحدث للروح بعد أن تغادر الجسد .

فى التجربه الروحيه يطلع الانسان على ذلك العالم الذى تترتحل اليه الروح بعد أن تتحرر من جسدها بالموت . يظل هذا البعد من أبعاد الوجود محجوبا عنا فى حياتنا الدنيا ، رغم أنه موطن الحقيقه التى يسعى الفلاسفه للوصول اليها و الوعى بها فى حياتهم الدنيا من خلال ممارسة الانضباط الأخلاقى و التأملات الفكريه التى تساعد على ازاحة الحجاب الذى يصنعه الوعى المادى فيمنعنا من رؤية ذلك العالم .

و لهذا السبب نجد أفلاطون فى محاوره أخرى هى محاورة "فيدو" (Phaedo) يذهب بعيدا و يقول أن على الفيلسوف أن يجعل الموت هدفه و غايته : ► على الفيلسوف الحق أن يجعل الموت هدفه .. من بين كل الناس لا ينزعج الفيلسوف من الموت و لا يخشاه . عند لقاء الموت يكون الفيلسوف سعيدا

لأن الموت يعنى بالنسبة له الانتقال الى المكان الذى سيجد فيه غايته الأسمى ، ألا و هى الحكمه .. اذا كان المرء فيلسوفا حقا ، فانه سيكون مقتنعا تماما أن العثور على الحكمه فى أنقى صورها لا يكون فى أى مكان سوى العالم الآخر ◄ ١٧ .

يرى أفلاطون اذن أن هدف الفلسفه (الحكمه) لا يمكن الوصول اليه فى حالة الوعى الجسدى التى نختبرها فى حياتنا اليوميه ، و انما تكون متاحه فقط للروح التى تحررت من سجن الجسد .

و لأن الروح تصل الى تلك الحاله حين تموت و تترك جسدها ، لذلك فان تجربة الموت صارت هى غاية فلسفة أفلاطون الروحيه . لذلك يقول أفلاطون فى نفس المحاوره (فيدو) :-

► يبدو أن عامة الناس لا يدركون أن من يسلكون الطريق الصحيح للفلسفه يقومون فى الحقيقه باعداد أنفسهم للموت ◄ ١٨ .

و نعود مره أخرى الى محاورة "فيدروس" (Phaedrus) حيث نجد أفلاطون يقارن بين رؤيا الغبطه (الوجد الصوفى) و بين الولاده الروحيه فى طقوس "المساره" (الاطلاع على حقيقة عالم الروح) . بل انه يستخدم كلمة "mystai" (المريد / الصوفى) ، و كلمة "epoptai" (الرؤيا) ، و هى كلمات مقتبسه من طقوس اليوسيس السريه . تتضمن طقوس اليوسيس السريه اثنين من مستويات المساره ، و الفقره التاليه تصف الرؤيا الأخيره التى يراها المريد : ► ثم رأينا جمالا أخاذا ، و مشهدا مبهجا .. و اجتاحتنا اشراقات ملأتنا بالنشوه الروحيه ، فاحتفلنا بها .. و التقينا بمريدين فى هيئة أطياف سعيده و فى غاية الاشراق و النقاء ◄ ١٩ .

ان استخدام أفلاطون لكلمة "mystai" (المريد / الصوفى) ، و كلمة "epoptai" (الرؤيا) و هما من المصطلحات الخاصه بطقوس اليوسيس له مغزى هام هنا ، لأن التجربه التى يصفها أفلاطون فى هذا السياق أشبه ما يكون بطقوس اليوسيس السريه .

ان الفيلسوف الأفلاطونى الذى يعد نفسه للموت هو فى الحقيقه أشبه بالمريد الذى يقوم بالطقوس السريه فى اليوسيس .

و يجدر بنا هنا أن نذكر بشكل مختصر ما الذى يحدث فى طقوس اليوسيس السريه ، لأن ذلك قد يلقى

مزيدا من الضوء على العلاقه بين التجربه الروحيه التى وصفها أفلاطون فى محاور "فيدروس" و محاورة "فيدو" و بين التجارب الروحيه التى وردت فى النصوص الدينيه المصريه .

طقوس "اليوسيس" السريه و غيرها من ديانات الأسرار :-

كانت طقوس اليوسيس السريه تقام منذ القرن الثامن قبل الميلاد على الأقل فى مدينة اليوسيس اليونانيه التى تقع بالقرب من أثينا و استمرت طوال العصر الهيللينستى (من سنة ٣٢٣ ق.م. حتى سنة ٣١ ق.م.) .

و هناك دلائل على أن هذه الشعائر الغامضه تعود الى عصر أقدم بكثير من القرن الثامن قبل الميلاد (تحديدا النصف الثانى من القرن الخامس عشر قبل الميلاد) ، و أن أصولها تعود لمصر القديمه ، الا أن أغلب الباحثين اليوم لا يقبلون فكرة الأصل المصرى و لا التاريخ الأقدم لشعائر اليوسيس بسبب غياب الأدله الأثريه القاطعه .

و مع ذلك فلا يجدر بنا أن نستبعد تماما فكرة الأصل المصرى لطقوس اليوسيس ، لأن بعض الباحثين لا يستبعدون تلك الفكره بشكل تام ٢٠ . و سواء كان هناك أصل مصرى لطقوس اليوسيس السريه أم لا ، فان ذلك يعتبر نقطه فرعيه فى سياق هذا النقاش .

كانت مدينة اليوسيس اليونانيه واحده من العديد من المراكز التى شهدت اقامة شعائر سريه غامضه تعرف باسم الأسرار (mysteries) ، و التى انتشرت فى منطقة حوض البحر المتوسط فى العصر اليونانى الرومانى . و مثل الأديان السرانيه الأخرى التى كانت تتمركز حول شعائر خاصه بأحد الآلهه ، كانت طقوس اليوسيس السريه تقوم على أسطورة و شعائر "ديميتر" و ابنتها "بيرسيفونى" .

و الحدث الرئيسى فى هذه الأسطوره هو قيام "هاديس" رب العالم السفلى باختطاف "بيرسيفونى" ابنة "ديميتر" ، ثم يعقب ذلك تحرر "بيرسيفونى" من مخالب "هاديس" و عودتها الى أمها و صعودها للعالم العلوى ، و تبلغ الأحداث ذروتها و تكتمل التجربه بولادة طفل الهى .

و بعباره أخرى ، ان الأحداث الرئيسيه فى هذه الأسطوره هى موت "بيرسيفونى" و بعثها من جديد ،

و ميلاد عنصر جديد داخل كيانها عبرت عنه الأسطوره برمز الطفل الالهى ٢١ .

تنقسم طقوس اليوسيس السريه الى ثلاثة أقسام :- ٢٢

القسم الأول هو الطقوس التمهيديه و تقام فى فصل الربيع ، و الهدف منها اعداد المريد و اطلاعه على التعليمات التى ستساعده فى التجربه الروحيه التى يقبل عليها و ممارسة طقوس التطهير .

القسم الثانى هو الطقوس الرئيسيه و تقام فى فصل الخريف التالى و تستمر لمدة ٩ أيام ، يقوم خلالها المريد بمعايشة أحداث أسطورة "بيرسيفونى" و نزولها للعالم السفلى ثم تحررها منه ، ثم ميلاد الطفل الالهى الذى يقوم الكاهن المفسر للأسرار بالاعلان عن مولده .

من النصوص التى وصلتنا عن أسرار اليوسيس يتضح لنا أن هناك عدد غير قليل من المريدين الذين قاموا بتلك الشعائر السريه ، و أن المريدين (و تطلق عليهم الشعائر اسم "mystai") كان ينتابهم شعور بأنهم قد تحولوا بالفعل الى "بيرسيفونى" و أنهم يعيشون ما عاشته .

و بعد مرور عام على القسم الثانى من شعائر اليوسيس ، يأتى القسم الثالث و المستوى الأعلى فى الشعائر و يطلق عليه اسم "epopteia" أى الرؤيا ، و هى التى تنقل المريد للمستوى الذى تحدث عنه أفلاطون فى محاورة فيدروس و أطلق عليه "epoptai" ، أى رؤية عالم الجوهر الذى لا يمكن وصفه بأى لغه .

كان المسار العام للأحداث فى شعائر اليوسيس معروفا للكثيرين ، الا أن تفاصيل ما يحدث بالفعل لم تكن معروفه ، لأن المريد كان يقسم على أن لا يتحدث أمام أحد عن تلك التجربه ، و لذلك عرفت هذه الطقوس بأنها **"مسارره"** أو **"أسرار"** .

يقول أرسطو أن هذه التجربه لا تقدم للمريد نوعا من الفهم العقلى و انما هى تفتح قلبه و تغير وعيه و تحدث بداخله تحولا جوهريا ، بحيث لا يعد هو نفس الشخص الذى كان عليه قبل معايشة تلك التجربه . و يقول أرسطو أيضا أن المريد لا ينتظر منه أن يتعلم شيئا كما يتعلم الانسان من خلال القراءه أو السمع ، و انما هو يختبر مشاعر و يمر بتجربه حيه تغير من وعيه ٢٣ .

و هناك مقولات أخرى لفلاسفه و مؤرخين كلاسيكيين (اغريق و رومان) تشير الى أن مشاركة

المريد فى هذه الطقوس السريه تهبه نعمه و نشوه روحيه تجعله مختلفا عمن لم يشارك فى الطقوس .
يكمن الفرق بين المريد الذى شارك فى الطقوس السريه و بين من لم يشارك فيها أن موقف المريد تجاه الموت يتغير ، و يتحرر من الخوف منه .

يؤكد كل من "بيندار" و "سوفوكليس" و "ايسقراط" ، كما تؤكد الأنشوده الهوميريه لديميتر ، أن المريدين الذين يختبرون طقوس اليوسيس السريه يشعرون أن علاقتهم بالموت مختلفه عن علاقة بقية البشر به . و هم لا يتحررون فقط من الخوف من الموت ، بل انهم يتطلعون اليه باعتباره بدايه لحياه جديده [٢٤] . و قد ألمح أفلاطون أن المريد يختبر فى تجربته الروحيه شيئا مشابها لما يختبره البشر عادة بعد الموت ، و هى الرؤيه الباطنيه الروحيه .

و قد نضيف الى ذلك عباره لبلوتارك تعزز الفكره ، و فيها يقول : ◄ ان الروح فى لحظة الموت تمر بنفس التجربه التى تمر بها روح المريد الذى يقوم بتجربة المخاض الروحى التى يطلق عليها "الأسرار العظمى" ◄ [٢٥] .

يشير بلوتارك فى عبارته السابقه الى شعائر اليوسيس السريه أو أسرار ايزيس الهيللينستيه أو ربما الاثنين .

حرص أغلب الكتاب الكلاسيكيين على عدم ذكر ما يحدث بالفعل فى شعائر اليوسيس السريه ، الا أن هناك آخرون تركوا لنا تلميحات فى بعض المصادر التى وصلت الينا .

يقول العالم البلغارى "كارل كيرينى" (Carl Kerenyi) مؤسس الدراسات الحديثه لتاريخ الأساطير اليونانيه : ◄ تصل طقوس اليوسيس السريه ذروتها حين تنتاب المريد رؤيا مبهجة يمكننا أن نقارنها برؤيا التطويب فى المسيحيه فى العصور الوسطى و التى يعد من يراها من الأبرار و يطلق عليها "Visio beatific" [٢٦] ، و هى رؤيا روحيه باطنيه تضفى على المريد غبطه و نشوه روحيه ◄ .

يقول الباحث الألمانى "والتر بوركارت" (Walter Burkert) و هو متخصص فى التاريخ و الديانه اليونانيه القديمه أن من أهم الأشياء التى تحدث فى الطقوس الليليه فى فى شعائر اليوسيس السريه اطلاع المريد على ماهية الموت و طبيعته و رؤيته رؤيه كاشفه [٢٧] .

يتناقض هذا الرأى مع التفسيرات السطحيه الحرفيه لكتابات المؤرخين و الفلاسفه اليونان و الرومان فى العالم القديم كما فسرها بعض الباحثين فى العصر الحديث . ترى هذه التفسيرات السطحيه و الحرفيه أن الأشياء التى يأتى ذكرها فى سياق الطقوس مثل سنبلة قمح أو عضو الذكوره هى مجرد أدوات طقسيه صممت بهذا الشكل . و لكن على الأرجح أن الكاهن المفسر للأسرار يساعد المريد على أن يلمح عالما متساميا .

يصف المؤرخ الرومانى "شيشرون" الذى عاش فى القرن الأول قبل الميلاد رؤية العالم المتسامى (عالم الجوهر) بأنها ◀ تبين للمرء كيف يحيا فى بهجة ، و كيف يموت آملا فى حياه أخرى أفضل من حياته الدنيا ◀ ٢٨ .

و لدينا أدله أخرى من أقوال فلاسفه قدماء تؤيد الرأى الذى ألمح اليه أفلاطون فى محاورة "فيدروس" و الذى يقول أن أحد الأهداف الرئيسيه لشعائر اليوسيس السريه هو وضع المريد فى مواجهة الموت بحيث يقف على عتبة عالم الروح و يصبح بمقدوره أن ينظر الى داخله و يلمح عالم الحقيقه (الجوهر) الذى يقع فيما وراء الوعى المادى و فيما وراء الحس .

و مثل شعائر اليوسيس السريه ، نجد أن شعائر ايزيس الهيللينستيه لها أيضا نفس الهدف .

و قد أوضح ذلك الفيلسوف الرومانى "لوسيوس أبوليوس" الجزائرى الأصل الذى عاش فى القرن الثانى الميلادى فى روايته "الحمار الذهبى" (أو التحولات) .

يصف "لوسيوس أبوليوس" بشئ من التفصيل المشاعر التى يختبرها المريد فى شعائر ايزيس الهيللينستيه ، فيقول :-

◀ أمر الكاهن الأكبر كل من لم يختبر المخاض الروحى من قبل أن يغادر المكان ، ثم ألبسنى رداءا جديدا من الكتان ، و أخذنى من يدى و أوصلنى الى الصوامع الداخليه للصرح .. و هناك فى الداخل رأيت تلك الرؤيا : اقتربت من بوابة الموت ، و وضعت قدمى على عتبة "بيرسيفونى" ، و لكن سمح لى بالعوده مره أخرى ، عبر كل عناصر الطبيعه . و فى منتصف الليل رأيت شمسا ساطعه كما لو كانت شمس منتصف النهار ، و دخلت الى حضرة أرباب العالم السفلى و أرباب العالم العلوى

(السماوى) ، و دنوت منهم ، و أبتهلت اليهم ◄ ٢٩ .

هناك سمه مشتركه بين كتابات أفلاطون و شعائر اليوسيس اليونانيه و شعائر ايزيس الهيللينستيه ، حيث تصف هذه المصادر جميعا نوعا من التجارب الروحيه يشبه الى حد كبير تجربة الموت .

و يبلغ هذا التشابه حدا كبيرا لدرجة أن كتابات أفلاطون و بلوتارك و لوسيوس أبوليوس تصف تلك التجربه فتقول أن المرء يقترب جدا من الموت لدرجة أنه يقف عند حافته .

بالنسبه لأفلاطون ، كان الموت يعنى انسحاب الروح من العالم المادى الذى يعتمد على الحواس الخمسه . و يترتب على ذلك الانسحاب اتاحة الفرصه للروح لكى تمر بتجربه روحيه ، لأن الروح لم تعد محدوده بالبيئه الماديه المحيطه بها أو بالجسد المادى .

فى نظر أفلاطون و فى شعائر اليوسيس السريه كان من الممكن لبعض الناس – و هم لا يزالون على قيد الحياه - أن يدخلوا فى حاله من الوعى تخرج فيها الروح من الجسد لفتره قصيره . و خلال هذه الفتره القصيره التى تخرج فيها الروح من الجسد يمكن للانسان أن يمر بتجارب روحيه عميقه لا يمر بها الانسان عادة الا عند الموت ، و أعظم هذه التجارب هو شعور المرء أن هناك عنصرا خالدا داخل كيانه .

تنعكس هذه العلاقه الوثيقه بين تجربة الولاده الروحيه و بين الموت فى الممارسات الشامانيه ٣٠ ، كما تنعكس أيضا فى الفلسفه الهرمسيه .

هناك دليل قوى على أن شعائر سريه يونانيه رومانيه و هيللينستيه كانت تشترك معا فى نفس التوجه الروحى ٣١ . و من المحتمل جدا أن طقوس الموت طوعا و الولاده الروحيه كانت معروفه أيضا فى حضارة ما بين النهرين و ذلك قبل ظهور شعائر اليوسيس السريه و شعائر ايزيس الهيللينستيه بألف سنه .

كانت هذه الطقوس التى يموت فيها المريد طوعا تقام فى أعياد "أكيتو" (رأس السنه الرافديه) ، و فيها يتم تمثيل أسطورة موت "مردوخ" و بعثه من جديد . ذاق "مردوخ" الموت و نزل الى ظلمات

العالم السفلى و ظل هناك ثلاثة أيام ، بعث بعدها من جديد و قام من بين الأموات .

فى طقوس رأس السنه البابليه كان الملك يقوم بدور "مردوخ" ، حيث يخلع عنه ثياب البشر و يسجن فى الجبال (أو فى الزقورات التى تمثل الجبال) لثلاثة أيام ، ثم يتحرر من سجنه و يحتفل بقيامته أمام حشود من أفراد الشعب ٣٢ .

هناك اذن أوجه تشابه بين هذه الطقوس الرافديه و بين الشعائر السريه اليونانيه و الهيللينستيه ، من حيث أسطورة البعث التى تشكل محور الطقوس و أيضا من حيث تأثير تلك الطقوس على وعى من يقوم بها . و الفرق بين الطقوس البابليه و بين الشعائر السريه اليونانيه و الهللينستيه أن الطقوس البابليه يقوم بها شخص واحد هو الملك . الملك وحده هو الذى يختبر الموت و القيامه من جديد بالنيابه عن الشعب كله .

و بتأمل السياق العام الذى كانت تجرى فيه احتفالات "أكيتو" ، و هى كلمه تعنى حرفيا "الطاقه التى تحيى العالم من جديد" ، نجد أن التجربه التى يمر بها الملك و التى يعاد تكرارها فى طقوس الزواج المقدس كانت تؤثر على الأرض كلها و على الشعب ٣٣ .

و هكذا فان تأثير احتفالات "أكيتو" يتشابه مع فقرات معينه من متون الأهرام و التى تقول أن تحولات الملك و بعثه من جديد هى التى تجدد أرض مصر و تجعل الزرع مخضرا و تهب الحقول الخصب ٣٤ .

و بعد اطلاعنا على مغزى الموت الطقسى بالنسبه لانسان الحضارات القديمه ، علينا أن نعى عند اقبالنا على دراسة متون الأهرام أن هذه النصوص قد تبدو لأول وهله و كأنها تدور حول مصير الروح بعد الموت ، و لكنها فى نفس الوقت تصف تجارب روحيه أشبه بالشعائر التى كانت تقام فى احتفالات "أكيتو" فى العراق القديم ، و أن التجارب الروحيه التى يقوم بها ملك مصر كانت تنعكس على أرض مصر فى كل صور الخصب و النماء .

باجتياز العتبة التى تفصل عالم الأحياء عن عالم الموتى يحدث اتصال بينبوع الطاقه الحيويه التى يقوم الموتى بنقلها من مصدرها الى عالم الأحياء .

كانت تجربة الموت القريب أساسيه ليس فقط فى الشعائر السريه اليونانيه و الهيللينستيه و لكن أيضا فى العراق القديم ، و هى حقيقه تضعف حجة "ديفيد مورينز" و "ايريك هورنونج" و "جان أسمان" و غيرهم ممن تطرقنا الى آرائهم فى بداية هذا الفصل ، و التى تقول أن هذه التجارب الروحيه لم تظهر الا بعد أفول شمس الحضاره المصريه .

ان شعائر الاحتفال ببداية السنه الرافديه "أكيتو" تعود الى الألف الثالث قبل الميلاد ، أى أن هذه الشعائر الروحيه كانت معروفه فى العالم القديم منذ عصر الدوله القديمه فى مصر ، بل منذ عصور أقدم بكثير ٣٥ .

و اذا كانت هذه الشعائر الروحيه معروفه فى حضارة ما بين النهرين ، فلا يمكننا أن نستبعد وجود شعائر مماثله لها فى مصر القديمه ، بل ان وجودها فى مصر هو الاحتمال الأكبر .

هناك العديد من الأدله التى ترجح وجود نفس المفاهيم و نفس الممارسات و الطقوس فى العديد من الحضارت المعاصره لمصر القديمه ، مثل الحضاره المينوسيه فى جزيرة كريت و حضارة أوجاريت فى سوريا و حضارة الحيثيين فى آسيا الصغرى و غيرهم ٣٦ .

و اذا كانت ثقافات منطقة حوض البحر المتوسط فى تلك العصور القديمه قد عرفت الطقوس السريه و الموت الاختيارى و الولاده الروحيه ، فان استثناء مصر من معرفة تلك الشعائر السريه يبدو شيئا شاذا و غريبا ، و خاصة أن الحياه الدينيه كانت فى غاية الأهميه بالنسبه للمصريين القدماء و أن مصر القديمه عرفت فى العالم القديم بأنها ينبوع الحكمه (أو أم الدنيا) .

و لذلك فعلينا أن نعيد النظر فى مدى صحة ما يستند اليه علماء المصريات الذين يرفضون وجود شعائر و طقوس روحيه فى مصر القديمه تشبه الطقوس الروحيه التى كانت تمارس فى الحضارات الأخرى المعاصره لها و التى جاءت بعدها ، و خاصة أن أدلتهم ليست مقنعه و حاسمه كما تبدو لأول وهله .

التفسير الجنائزى للأسطورة الأوزيريه :-

فى الأساطير المصريه القديمه كان أوزير هو الكيان الالهى الذى يهيمن على الموت و البعث و هو حجر الزاويه فى ذلك النوع من طقوس الولاده الروحيه التى نناقش فكرة وجودها فى مصر القديمه . و كما هو معروف يعتبر أوزير فى نظر الباحثين المعاصرين الاله الرئيسى للشعائر الجنائزيه فى مصر القديمه . و لذلك كان علينا أن نبحث فى شخصية أوزير لكى نعرف اذا كان لهذا الاله "الجنائزى" دور فى الممارسات و الشعائر الروحيه فى مصر القديمه . سنبدأ بمناقشة فقرات معينه من متون الأهرام ، ثم يعقب ذلك مناقشة طقوس ملكيه هامة كان لأوزير دور رئيسى فيها .

حور و أوزير (حورس و أوزيريس) :-

يتفق أغلب علماء المصريات على أن أسطورة موت و بعث أوزير و ميلاد ابنه حورس لم تكن من أساطير الشعائر الروحيه و انما هى أسطوره تخدم الشعائر الجنائزيه . و كانت فى الأصل حصريه للملك و من يخلفه على العرش .

كل ملك أثناء توليه الحكم يوصف بأنه حورس الحى ، و بمجرد موته يتحول الى صوره من أوزير و يتحد به ، بينما ينتقل لقب حورس الى من يخلفه على العرش .

و من أنصار هذا الرأى - الذى اكتسب قوه و صار أشبه بالعقيده – "هربرت والتر فيرمان" (Herbert Walter Fairman) الذى لخص رأيه فى مقال له بعنوان "الطقوس الملكيه فى مصر القديمه" ، يقول فيه :-

► كان حورس هو الابن ، المنتقم لأبيه ، و الذى يخلف أوزير على العرش . و هكذا كان كل ملك حى فى مصر القديمه هو حورس ، و كل ملك متوفى هو أوزير ، لأن أوزير هو الملك الطيب الذى قتل غدرا بيد أخيه الشرير "ست" ، و الذى ينتقل عرشه أخيرا الى ابنه حورس بعد أن يرفع الأمر أمام محكمه الهيه ◄ [٣٧] .

يرى "فيرمان" أن أسطورة أوزير تحتوى على ثلاث شخصيات رئيسيه : أوزير ، و أخيه "ست" الذى يقتله ، و ابنه حورس الذى ينتقم له . و لنا أن نضيف الى تلك الشخصيات طبعا الزوجة ايزيس

التى تلعب دورا رئيسيا فى بعث أوزير و فى ميلاد حورس .

يرى "فيرمان" أن هذه الشخصيات الأسطوريه هى نماذج أوليه تتجسد فى عالمنا فى أشخاص بعينهم و على وجه الخصوص كان الملك الحى فى مصر القديمه هو تجسيد حورس ، فاذا مات صار تجسيدا لأوزير .

و بمرور الزمن خرجت الأسطوره من عالم الملكيه المحدود و صارت تنطبق على العديد من أفراد المجتمع المصرى ، و بقدوم عصر الدوله الحديثه نجد أن الكتبه و صغار الموظفين و الأطباء و الكهنه و منشدى المعابد من الرجال و السيدات صاروا جميعا يأملون أن يتحولوا الى أوزير و أن يتحدوا به عند موتهم .

هذا التفسير الجنائزى المحض لأسطورة أوزير و للشعائر الأوزيريه سرى على ألسنه كبار علماء المصريات و تم ترديده بينهم حتى صار حجر الزاويه فى فهم الديانه المصريه من وجهة نظر علم المصريات ، لدرجة أن معارضة هذا الرأى تعنى أن يخاطر الباحث بمصداقيته العلميه و يتهم بأنه غريب الأطوار أو من المهووسين بالأهرامات أو الذين يدعون أنهم عاشوا حياه سابقه فى مصر القديمه و غيرهم من الذين لا يرغب أى أكاديمى محترم أن يقترن اسمه بهم ٣٨ .

و فى نفس الوقت نلاحظ أننا من النادر أن نعثر على دفاع منطقى و عقلانى و موثق عن ذلك الموقف بوجه عام نلاحظ أن أى باحث عند دراسته للديانه المصريه القديمه يصف الملك المتوفى بأنه أوزير و يصف الملك الحى بأنه حورس و كأن ذلك حقيقه لا يرقى اليها شك .

و هكذا اكتسب ذلك الرأى قوه أشبه بنظرية التطور فى علم الأحياء ، و هى تعبر ليس فقط عن الطريقه التى تفسر بها العديد من الأدله الأثريه ، بل أيضا عن الطريقه التى ينظر بها لهذه الأدله بشكل أوتوماتيكى .

من الصعب أن نقول على وجه الدقه متى تحول هذا الرأى الى ما يشبه البديهيات .

نصادف هذا التفسير الجنائزى لأسطورة أوزير فى كتابات "أدولف ايرمان" فى نهاية القرن التاسع عشر ، و حين نشر "جيمس هنرى بريستد" دراسته الكلاسيكيه للديانه المصريه بعنوان "تطور الدين

و الفكر فى مصر القديمه" فى سنة ١٩١٢ ميلاديه شعر أنه بحاجه الى تدعيم فرضية التفسير الجنائزى لأسطورة أوزير [٣٩] . يؤكد "بريستد" فى مناقشته للعديد من نصوص الأهرام أن تفسيره لهذه النصوص هو دائما داخل اطار التفسير الجنائزى لأسطورة أوزير .

و لكن بالقراءه المتأمله لمتون الأهرام نكتشف أن هناك العديد من النصوص التى تصف الملك المتوفى (أو الذى يفترض كونه متوفيا) بأنه حورس .

يعترف "جيمس هنرى بريستيد" بهذه الحقيقه المحرجه ، و لكنه يفسرها بقوله أنها ببساطه استثناء و ليست القاعده ، و يركز على ما يسميه العقيده الأوزيريه ، و هى أن الملك المتوفى بمجرد موته يتحول الى أوزير و أنه يقوم من بين الأموات كما فعل أوزير .

و لكن عدد المرات التى وصف فيها الملك المتوفى بأنه حورس أكبر من أن يتم تجاهلها أو التقليل من شأنها بوصفها استثناء من القاعده [٤٠] . علينا أن نبحث فى أى ظروف يقوم الملك المتوفى بدور حورس لأن ذلك يمكن أن يوجه بحثنا الى الوجهه الصحيحه .

و لنأخذ أحد الأمثله التى ظهرت فى هرم الملك ونيس ، حيث جاء هذا النص على لسان الملك :-

◄ أنا حور (حورس) ، وريث أبى أوزير . لقد ذهبت ، ثم عدت من جديد ► [٤١] .

و فى مواضع أخرى من هرم الملك ونيس نجد نصوصا تصف الملك بأنه حورس الذى "يستريح حيا فى الغرب" (الغرب هو العالم السفلى) ، ثم يشرق من جديد كما تولد الشمس من جديد فى الأفق الشرقى [٤٢] .

و المتأمل لهذه النصوص يجد أنها تقبل تفسيرا آخر خارج السياق الجنائزى ، حيث يمكن للملك أن يموت موتا رمزيا أو طقسيا ، و يدخل الى عالم الموتى ثم يعود منه مره أخرى ، و هو تفسير معقول أكثر من التفسير الجنائزى . و أيا كانت الطريقه التى نفسر بها مثل هذه النصوص ، فان وجود هذه النصوص فى حد ذاته هو دليل لا يرقى اليه شك أن الملك المتوفى ليس دائما أوزير .

و نظرا لكثرة عدد النصوص التى جاء فيها وصف الملك بأنه حورس ، يصبح من غير المنطقى تمسك أصحاب التفسير الجنائزى لمتون الأهرام بأن الملك المتوفى هو دائما أوزير [٤٣] .

و اذا كان الملك المتوفى فى بعض الأحيان (بل فى كثير من الأحيان) حورس ، فان ذلك يعنى ضمنيا أنه قد لا يكون ميتا بالمعنى الحرفى للكلمه . و اذا لم يكن الملك ميتا بالمعنى الحرفى للكلمه ، فان النصوص ببساطه قد لا تكون نصوصا جنائزيه .

نصوص البعث :-

فى محاولته لاثبات نظرية "العقيده الأوزيريه" التى تقول بأن الملك المتوفى يتحول الى أوزير و أنه يقوم من الموت كما قام أوزير ، يستشهد "جيمس هنرى بريستد" بنص رقم ٣٧٣ من متون الأهرام ، و الذى يبدأ بهذه العباره :-

► أيها الملك ، ارفع نفسك ، استعد رأسك ، و اجمع عظامك ، و ضم اليك أطرافك ، انفض تراب الأرض عن لحمك ◄ [٤٤] .

يبدو النص و كأنه يصف الملك المتوفى و هو يقوم من الموت ، و لكن هل هناك ما يؤكد أن قيام الملك من الموت يحدث بعد وفاته بالمعنى الحرفى للكلمه ؟

ان ما يصفه النص هو عباره عن عملية اعادة جمع أشلاء جسد ممزق الى رأس و عظام و أطراف . ماذا لو افترضنا أن الملك يمر بتجربة موت مؤقت بالمعنى الروحى الباطنى ، أى أنه يمر بتجربة التمزق الروحى التى تجعله يتحد بأوزير و يصبح صوره منه .

ان تجربة التمزق الى أشلاء ثم اعادة جمعها من أهم مراحل طقوس الولاده الروحيه الشامانيه المنتشره فى كل أنحاء العالم [٤٥] . ألا يجدر بنا على الأقل أن نفكر فى أن تجربه مشابهه لتلك التجارب الروحيه الشامانيه كانت تحدث فى مصر القديمه ؟

ان تفسير النص السابق فى اطار التجارب الروحيه لا يعتبر طرحا غريبا ، لأننا نقرأ فى نفس النص أن الملك لم يمت : ► قم أيها الملك ، انك لم تمت ◄ [٤٦] .

ان "جيمس هنرى بريستد" لا يشك فى أن هذا النص و غيره من نصوص الأهرام التى تؤكد أن الملك حى هى ببساطه تعبير عن "العقيده الأوزيريه" التى تقول أن المرء يفوز بحياه أبديه من خلال

الاتحاد بأوزير بعد الموت .

و يستشهد "جيمس هنرى بريستد" بنص شهير ظهر فى هرم الملك ونيس لكى يبرهن على أن اتحاد الملك المتوفى بأوزير يضمن له حياه أبديه رغم موته . يقول النص :-

▶ انه يحيا ، ان ونيس هذا يحيا .

انه لم يمت ، ان ونيس هذا لم يمت .

انه لم يسقط ، ان ونيس هذا لم يسقط ◀ ٤٧ .

يقول "جيمس هنرى بريستد" : [ان هذه التأكيدات تعاد مرارا ، و يخاطب بها كل عضو من أعضاء التاسوع (الجمع الالهى) ، و ينادى كل منهم ليشهد حقيقته] ٤٨ .

حين تقابلنا عباره وراء عباره تؤكد على أن الملك (بوصفه أوزير) لم يمت ، و أنه فى الحقيقه انتصر على الموت ، و أنه بالفعل "حى" ، فان النصوص ببساطه تؤكد على فكره جوهريه ، و هى أن الملك لم يمت . أليس من المنطقى أن تفسير هذه النصوص بعد كل ذلك على أنها تصف ملكا متوفيا يعتبر افسادا للمعنى ؟

بعباره أخرى : اذا أراد المصريون القدماء أن يقولوا أن الملك لم يمت بالمعنى الحرفى للكلمه ، و انما هو خاض تجربه وضعته على عتبة الموت و جعلته قريبا جدا منه ، و لكنه عاد من تلك التجربه و هو بالفعل حى ، فكيف كان بوسعهم أن يعبروا عن ذلك المعنى ؟

و لكن "بريستد" و غيره من علماء المصريات المتشبثون بالتفسير الجنائزى يصرون على أن هذه النصوص – التى تؤكد على أن الملك حى – تتحدث عن ملك متوفى ، و لا يساورهم شك فى أنها تشير للملك المتوفى لدرجة أنهم يستشهدون بها لتدعيم التفسير الجنائزى لأسطورة أوزير .

فى متون الأهرام هناك العديد من النصوص - بالاضافه الى نص رقم ٣٧٣ الذى ذكرناه سابقا – تخاطب الملك بلقب أوزير و تحثه على أن يستيقظ و ينهض و ينفض التراب عن قدميه و يسترد جسده (أو ربما يسترد الوعى بجسده) . يطلق على تلك النصوص اسم "نصوص البعث" .

ينظر علماء المصريات لنصوص البعث عادة على أنها تعبير عن "رفض الانسان للموت" و انكار لحقيقته [٤٩] . كان ذلك هو الرأى السائد فى علم المصريات . و نصادفه على سبيل المثال فى الدراسه المفصله التى قام بها عالم المصريات "جون جوين جريفيث" (John Gwyn Griffiths) حول أسطورة و شعائر أوزير ، التى صدرت فى سنة ١٩٨٠ ميلاديه و تحمل عنوان "أصل الشعائر الأوزيريه" .

يرى "جون جريفيث" أن هذه النصوص التى تخاطب الملك و تحثه على أن يستيقظ و يقوم و يسترد جسده هى "أول تعبير مدون عن الاعتقاد فى الحياه بعد الموت" [٥٠] .

و لكنه بالتاكيد مفهوم غريب بعض الشئ للحياه بعد الموت ؛ مفهوم يرى الملك و هو يقف و ينفض عن نفسه التراب ، بل – و الأهم – أن يسترد جسده (و الكلمه المصريه القديمه المستخدمه فى النص للدلاله على الجسد و التى يشير اليها جون جريفيث هى كلمة "دجت" و التى تشير عادة الى الجسد الحى) [٥١] .

يبدو أن الملك يعود للحياه مره أخرى ، و هو ما يعنى أننا اذا فسرنا النص تفسيرا آخر فاننا ننسب للنص انكارا ساذجا لحقيقة الموت . و كأننا نقول أن المصريين القدماء برغم كل ما يبدو لنا هم على العكس تماما يصرون على أن الملك قام من الموت بجسده المادى .

يقول "جون جريفيث" و هو يشرح الأمر :-

▶ ان الشعائر الأوزيريه ترتبط بشكل واضح بجسد الملك المتوفى و تأمل فى حياه ممتده لذلك الجسد . و لذلك فان الموت لا يعترف به عادة فى هذه الشعائر . و كما تمكن أوزير - الاله المتعب و المنهك - من أن يستيقظ من نومه ، كذلك سيقوم الملك من غفوته و يقف و يسترد جسده الذى خرج عن سيطرته مؤقتا . ان الموت هو مجرد نوم ، أو مرحله من التعب و الانهاك ، و الانكار القاطع له فى العديد من النصوص يبين لنا أنه لا يعترف به كحاله من حالات الوعى و أيضا كحدث ◀ [٥٢] .

بدلا من تبنى فكرة الانكار المصرى الساذج لموت الجسد المادى ، يجدر بنا أن نبحث فى امكانية وجود جانب روحى لهذه النصوص . و بدون بحث ذلك الجانب الروحى للديانه المصريه القديمه

فاننا سنجد أنفسنا نتبنى فكرة الانكار المصرى الساذج لموت الجسد المادى و هى فكره غير مقنعه .
هل يمكن أن يكون ذلك الانكار من جانبنا نحن و ليس من جانب قدماء المصريين ؟ أو بعباره أخرى من صنع عقولنا نحن و ليس من صنع عقولهم ؟
هناك كثير من الأفكار هنا على المحك ؛ ليس فقط تفسيرنا للفكر الدينى المصرى ، و لكن أيضا أحكامنا المسبقه القائمه على وجهة نظر ماديه بحته حول التجارب الروحيه للانسان .

حور الساكن فى أوزير (حورس الساكن فى أوزيريس) :-

هناك مثال آخر من نصوص الأهرام ربما يساهم فى توضيح الفكره . و هو من نصوص البعث كالمثال السابق ، و يمكن أن يساعدنا فى فهم علاقة الملك بكل من أوزير و حورس .
يتفق أغلب علماء المصريات على أن الملك الحى لا يوصف أبدا بأنه أوزير ٥٣ .
و لكننا نقرأ فى متون الأهرام أن هناك قرابين تقدم الى حورس الكامن فى أوزير ٥٤ .
و حسب التفسير الجنائزى المعتاد تبدو هذه العباره غير ذات معنى ، لأن حورس يفترض أنه الملك الحى الذى يخلف والده المتوفى على العرش ، فكيف يمكن أن يكون الملك الحى كامنا فى الملك المتوفى ؟
و لكن من وجهة النظر الروحيه فان لهذه العباره مغزى هام و معقول ، لأنها تعنى أن الملك رغم أنه فى حالة أوزير (لاوعى) ، الا أن حورس (الوعى الأسمى) كامن بداخله .
و بعباره أخرى ان حورس هو المبدأ الروحى (الوعى الأسمى) الكامن داخل أوزير (اللاوعى) ٥٥ .
و لكن بدلا من قراءة النص من هذا المنظور نجد أن "جون جريفيث" يحاول جاهدا أن يدافع عن التفسير الجنائزى ، فيقترح فرضيه تقول أن مصر القديمه كان بها أسطورتان : أسطورة تخص حورس و أخرى تخص أوزير ، و أن النص الذى يشير الى "حورس الكامن فى أوزير" هو ببساطه دليل على أن دمج الأسطورتين تم بطريقه مشوشه ٥٦ .
من المحتمل بالطبع وجود أسطوره منفصله لحورس تصف صراعه مع "ست" بالاضافه الى

الأسطوره الأصليه لأوزير ، و لكن الادعاء بأن مزج الأسطورتين فى الشعائر الأوزيريه هو دليل على تشوش فكرى أو خطأ فى النقل بسبب عوامل تاريخيه و سياسيه هو نوع من خداع النفس و التلاعب . اذا كانت هناك بالفعل أسطورتان منفصلتان ، فان المزج بينهما لم يحدث نتيجة خطأ ، أو نتيجة ضغوط سياسيه أو حتى بدافع دينى ، لسبب بسيط و هو أن دمج الأسطورتين يساهم فى تعميق المغزى الروحى لهما .

اذا كان هناك اندماج لأسطورتين منفصلتين فى الأصل فان ذلك بالتأكيد تم عن عمد . و تم لأن ذلك يهدف - فى نظر المصرى القديم - لتعميق مغزى الأسطورتين و اكسابهما معنى جديد .

ان تجاهلنا لذلك المعنى الجديد ، و تفسير دمج الأسطورتين بأنه نتيجة عوامل سياسيه و تاريخيه اقترنت بعدم مسئولية الكهنه و تلاعبهم (حين قاموا بالخلط بين أسطورتين مختلفتين) هو تجاهل للمغزى الدينى للنص [٥٧] . و لكى نأخذ ذلك المحتوى الدينى بشكل جاد علينا أن نفكر خارج اطار التفسير الجنائزى .

عرش أوزير :-

هناك مثال أخير يوضح المشاكل التى تنجم عن التفسير الجنائزى لأسطورة أوزير و هو مثال استخدمه كل من "جيمس هنرى بريستد" و "جون جريفيث" .

فى متون الأهرام هناك فقرات تخاطب الملك و تحثه على أن يتسلم "عرش أوزير" .

استشهد "جيمس هنرى بريستد" بالنص التالى من هرم الملك بيبى الثانى :-

◄ أيها الملك ، ما أجمل و ما أعظم ما فعله أبوك من أجلك ، لقد منحك عرشه ، و ها أنت تلقى بالأوامر لأصحاب المقاعد الخفيه ، و تقود المبجلين منهم ، و كل الأرواح تتبعك ◄ [٥٨] .

حسب رأى "جيمس هنرى بريستد" ، ان النص السابق يعنى أن "الملك المتوفى يتسلم عرش أوزير و يصير ملكا للموتى مثله" [٥٩] .

لا شك أن النص يؤكد أن أوزير يمنح عرشه للملك ، و لكن النص نفسه لا يقول أن الملك ميت .

يفترض "جيمس هنرى بريستد" أن الملك ميت لأن أوزير هو الذى يهب العرش للملك ، و ينتج عن ذلك أن الملك يصدر الأوامر ل "أصحاب المقاعد الخفيه" ، الذين يفسرهم "بريستد" بأنهم الموتى . قد يكون "بريستد" محقا فى أن "أصحاب المقاعد الخفيه" تعنى "الموتى" ، و لكن ذلك لا يعنى أن السياق الذى يقع فيه الحدث هو بالضروره سياق جنائزى ، لأن الملك الحى قد يدخل الى عالم الموتى فى تجربه روحيه من النوع الذى ناقشناه فى الفصل السابق ، و قد يكون بالطبع الملك الحى هو الذى يتسلم عرش أوزير .

يعترف "بريستد" بأن هناك غموض فى السياق الذى يتحدث عن تسلم الملك عرش أوزير ، لأن الملك يبدو فى بعض الفقرات و هو يتسلم العرش باعتباره وريث أوزير ، أى باعتباره حورس [٦٠] .

و لكن "بريستد" لا يدرك أن هذا الغموض نشأ من غموض آخر أعمق فى تحديد هوية حورس و أوزير . ان نفس الملك يمكن أن يكون أوزير و حورس فى نفس الوقت .

ليس بالضروره أن يكون أوزير و حورس هما الملك المتوفى و خليفته .

يمكن ببساطه أن يكون الاثنان شخص واحد ، هو الملك الذى يمر بتجربه الموت طوعا أو الموت الطقسى فيجد نفسه فى لحظة ما و قد اتحد بأوزير ، و فى لحظه أخرى و قد اتحد بحورس [٦١] .

هناك حقيقه هامه تقف خلف السؤال عن الملك الذى يتسلم العرش ، سواء بوصفه أوزيرأو بوصفه حورس ، و هى أن هناك العديد من نصوص الأهرام تشبه نصوص التتويج ، أو تعتبر مقتبسه منها أو بمثابة تنويعات أو نسخ مختلفه منها [٦٢] .

اذا كانت نصوص التتويج تشكل جزءا من متون الأهرام ، فان ذلك يدعونا لاعادة النظر فى الطبيعه الجنائزيه للنصوص التى تتعلق بالتتويج ، و خاصة أن العناصر الأساسيه فى طقوس التتويج كانت تتشابه الى حد كبير مع طقوس الولاده الروحيه (الموت الطقسى) [٦٣] .

و مع ذلك فان علماء المصريات – باستثناء عدد قليل جدا – ساروا على نهج "جيمس هنرى بريستد" فى حصر فكرة عرش أوزير داخل السياق الجنائزى .

على سبيل المثال ، يناقش "جون جريفيث" نصا مشابها للنص الذى استشهد به "جيمس هنرى

بريستد" ، و هو من نصوص هرم الملك ونيس :-

◄ أيها الملك ، انك لم تغادر ميتا ،

لقد غادرت حيا ،

اجلس على عرش أوزير ،

فى يدك صولجان القدره (الالهيه) ،

لكى تصدر الأوامر للأحياء ◄ ٦٤ .

يؤكد النص بشكل واضح أن الملك غادر ، و لكنه لم يغادر ميتا . انه يجلس على عرش أوزير ، و هو يحمل فى يده صولجان على شكل برعم زهرة لوتس لكى يصدر الأوامر للأحياء .

ان كلمات "حى" و "يحيا" هى كلمات واضحه و قاطعه فى هرم الملك ونيس الذى ظهر فيه هذا النص . تكتب الكلمتان باستخدام رمز ال "عنخ" (مفتاح الحياه) ، الذى يكرر ٣ مرات عند كتابة كلمة "الأحياء" للدلاله على الجمع .

نحن هنا أمام فقره تشف عن مضمون روحى يتعلق بتجربة الموت الطقسى . ان اعتلاء الملك للعرش

يمكن أن يكون اشاره لمروره بتجربة الموت الأوزيرى (و هو ما عبر عنه النص بكلمة "غادر") الذى تعقبه ولاده روحيه (و هو ما عبر عنه النص بصولجان برعم اللوتس) .

و رغم ذلك نجد "جون جريفيث" يتشبث بقوه بالتفسير الجنائزى لهذه الفقره ، و يفترض أن ال "عنخ" (مفتح الحياه) هو كنايه عن الموتى ، و يفسر الملك الذى غادر حيا بأنه الملك المتوفى ، و يرى أن كلمة "الأحياء" فى صيغة الجمع تشير للموتى المبجلين ٦٥ .

كان المصريون القدماء يستخدمون كلمة "عنخ" للدلاله على الموتى (باعتبار أنهم أحياء فى عالم آخر مختلف عن عالمنا) ، كما كانوا يستخدمونها أيضا للدلاله على الأحياء فى عالمنا ٦٦ .

و اذا قبلنا التفسيرين لكلمة "عنخ" ، فعلينا أن نقبل أيضا أن الكلمه تعنى أحيانا الأحياء بالمعنى

الحرفى للكلمه ، و الا فقدت الكلمه معناها الأصلى و هو الحياه ، و لكان معناها دائما الموتى .

و لكى تستخدم الكلمه استخدامين فعليها أن تعنى أحيانا ما تقوله .

و لذلك فنحن لا نستطيع التأكد من أن كلمة "أحياء" فى هذا النص تحديدا هى بالفعل تعنى الموتى .

ان ذلك يعتمد على المنظور الذى نرى من خلاله النص .

و عندما نبحث فيما اذا كان الملك حيا أم ميتا ، نجد أن النص يقول بوضوح أن الملك لم يغادر ميتا *"مت"* و انما غادر حيا*"عنخ"* ، و هنا نلاحظ أن كلمة "عنخ" (فى صيغة المفرد) هى نقيض كلمة "مت" . فى هذه الحاله ، سيكون من غير المنطقى أن ندعى أن الملك الذى "لم يغادر ميتا" هو فى الحقيقه ميت ، على أساس أن النص وصفه بأنه "غادر حيا" .

ربما كان الأجدر بنا أن نسأل أنفسنا : ماذا لو أراد المصريون القدماء أن يقولوا أن الملك كان فى الحقيقه حى ، و ليس ميتا بالمعنى الحرفى ؟ هل سيعبرون عن تلك الفكره بطريقه أخرى غير التى قيل بها النص و التى استخدم فيها كلمة "حى" فى مقابل كلمة "ميت" ؟

رأى "بريستد" و "جريفيث" و غيرهم من علماء المصريات أن قدماء المصريين لم يسلموا أبدا بحقيقه الموت القاسيه . لذلك كان استخدام كلمات "حى" و "يحيا" فى الوقت الذى يكون المعنى الحقيقى هو عكس ذلك . و بدلا من أن يقبلوا حقيقة موت الملك ، قام المصريون القدماء بابتكار فكره خياليه و هى أن الملك حى . هذا الرأى يتكرر فى العديد من الأعمال لعلماء المصريات [٦٧] .

و لكن ماذا لو لم يكن ذلك خيال ؟

ان أنصار التفسير الجنائزى للنصوص الدينيه يعتقدون أنه يجب أن يكون خيالا ، لأنه اذا لم يكن ذلك خيال فلن تكون متون الأهرام نصوص جنائزيه ، و سيكون من الممكن (بل من الأفضل) أن ينظر لها على أنها نصوص روحيه تصف رحلة الملك الحى الى عالم الروح . و فى هذه الحاله فان جذور الأسطوره و الشعائر الأوزيريه لن تكون جنائزيه و انما ستكون شامانيه .

<u>العناق الروحى بين أوزير و حور :-</u>

فى هذه المرحله من النقاش ، قد يكون من المفيد أن نورد ملخصا للأفكار التى طرحناها من البدايه حتى الآن .

<u>أولا</u> : هناك العديد من الفقرات فى متون الأهرام التى تشير للملك المتوفى باعتباره حورس . و هو ما يعنى أن الملك يمكن أن يحتفظ بوصف حورس حتى بعد موته أو أن التفسير الجنائزى للنصوص التى تصفه بأنه حورس ليس صحيحا ، و أن هذه النصوص فى الحقيقه لا تتحدث عن الملك المتوفى و انما عن الملك الحى .

<u>ثانيا</u> : هناك العديد من الفقرات فى متون الأهرام تصف الملك بأنه حى و ليس ميت ، رغم اتحاده بأوزير . و أيا كانت الطريقه التى نفسر بها هذه الفقرات التى يوصف فيها الملك المتوفى بأنه حورس أو التى يوصف فيها الملك الحى بأنه أوزير ، فاننا نحتاج الى قدر من المرونه فى الطريقه التى نتناول بها هذه الفقرات .

ان كل ملك متوفى يمكن أن يوصف بأنه أوزير ، و مع ذلك فاننا لا يمكن أن نتجاهل الدليل على وجود حالات وصف فيها الملك الميت بأنه حورس ، و هو ما يعنى ضمنيا أنه قد لا يكون ميتا بالمعنى الحرفى للكلمه .

و من ناحيه أخرى ، كل ملك حى يمكن أن يوصف بأنه حورس ، و مع ذلك فهناك حالات وصف فيها الملك الحى بأنه أوزير ، و هى الحالات التى يتحد فيها الملك بأوزير بشكل مؤقت و هو لا يزال على قيد الحياه .

لذلك فاننا نحتاج الى أن ندرب أذهاننا لتقبل فكرة أن وصف الملك ب "حور" أو "أوزير" لا يرتبط بشكل صارم بكون الملك حى أو ميت موتا فيزيائيا .

قد يكون الموت المقصود فى الشعائر الأوزيريه موتا طقسيا أو رمزيا ، و بالتالى فان متون الأهرام لا تتحدث عن مضمون جنائزى فقط . و نفس المبدأ ينطبق أيضا على النصوص الدينيه التى ظهرت بعد متون الأهرام مثل متون التوابيت و كتاب الخروج للنهار و كذلك كتب العالم الآخر التى ظهرت

فى عصر الدوله الحديثه . ان لهذه الكتب جميعا سياق روحى الى جانب السياق الجنائزى .

فى الفصل السابق رأينا أن التفسير الروحى لفقرات معينه من متون الأهرام و التى يقوم فيها الملك المتوفى بدور حورس يبدو معقول جدا و مقبول تماما كالتفسير الجنائزى .

و لكن كيف يمكن أن نبرهن على فكرة التفسير الروحى ؟

ان الطريقه التى نفسر بها تلك الفقرات تعتمد الى حد كبير على الأحكام المسبقه التى يحملها المفسر أو الباحث بخصوص طبيعة متون الأهرام و الغرض منها بوجه عام .

الا أن الموقف مختلف فى حالة اتحاد الملك الحى بأوزير فى المصادر القديمه التى تصف الملك الحى بأنه أوزير بشكل واضح و مباشر .

و أكثر المصادر الغنيه بالمعلومات و التى يمكن أن نلجأ اليها فى بحثنا هى الطقوس الملكيه و التى لا شك أن الملك كان يقوم بها و هو على قيد الحياه و ليس بعد وفاته .

فى مصر القديمه كان هناك العديد من الشعائر الملكيه التى يتحد فيها الملك الحى بأوزير ، و سنكتفى فى نقاشنا باثنين منها . أن قدم هذه الشعائر يكفى لكى نطمئن أنها كانت تمارس فى العصر الذى تم فيه تدوين متون الأهرام ، و هو عصر الدوله القديمه .

أول هذه الشعائر الملكيه ورد ذكره فى برديه عثر عليها فى مقبره تعود لعصر الدوله الوسطى ، و لكن النص نفسه ربما يعود لعصر الأسره الأولى . يطلق على هذه البرديه اسم "بردية الرامسيوم الدراميه" ، و هى تصف بالتفصيل شعائر ملكيه فى ٤٦ مشهد ، و ٣١ منظر ، تبلغ ذروتها بحدث تتويج حورس و قيامة أوزير .

سنبحث أيضا فى شعائر ملكيه أخرى يطلق عليها اسم شعائر ال "حب سد" (اليوبيل الملكى) ، و هناك أدله على وجود هذا الشعائر فى مصر القديمه منذ بداية عصر الأسرات . توصف هذه الشعائر فى النصوص المصريه القديمه بأنها تعيد تجديد شباب الملك و حيويته ، و كانت تمارس طوال تاريخ مصر القديم . سنبحث أولا فى بردية الرامسيوم الدراميه ، ثم نعود فى الفقره التاليه لشعائر ال "حب سد" .

تصف "بردية الرامسيوم الدراميه" شعائر ملكيه أقامها الملك سنوسرت الأول فى عصر الأسره ١٢ ، دوله وسطى . و من المحتمل أن هذه الطقوس تعود الى عصر الأسره الأولى أو أن هناك طقوسا مشابهه لها كانت معروفه فى عصر الأسره الأولى ، و بالتالى فهذه الطقوس ربما كانت تقام فى عصر الدوله القديمه و هو العصر الذى دونت فيه متون الأهرام [٦٨] .

كان عالم المصريات الألمانى "كورت زيته" هو أول من فسر تلك الطقوس و قال أن الملك قام بها بعد توليه السلطه مباشرة (و قبل تتويجه) . و فى هذه الطقوس قام الملك بزيارة أهم مدن مصر .

أى أنه حسب رأى "كورت زيته" وقعت هذه الطقوس بين موت ملك و تتويج الملك الذى يليه .

و يؤيد هذا الرأى أيضا عالم المصريات "هنرى فرانكفورت" و يطلق على هذه الطقوس اسم "مسرحيه التوريث الغامضه" [٦٩] .

و من الآراء المطروحه أيضا أن لهذه الطقوس علاقه قويه بشعائر ال "حب سد" ، و ربما كانت تقام فى الليله السابقه لاقامة شعائر ال "حب سد" .

اذا كان هذا الرأى صحيحا ، فان ذلك يعنى أن هذه الطقوس لا تتعلق ببساطه بالتوريث الملكى ، و انما تتعلق أيضا بتجديد حيوية الملك أو تجديد ملكية الملك الحى الذى يحكم بالفعل و الذى مر على حكمه فتره من الزمن [٧٠] .

تبدأ أحداث "مسرحية التوريث الغامضه" التى ذكرت فى بردية الرامسيوم الدراميه بطقوس تمهيديه يتم فيها تجهيز قرابين و أضاحى ، و يتم أيضا تجهيز الشارات الملكيه مثل الصولجانات و العصى و دبوس القتال ، و يتم اخراج هذه الشارات الملكيه من داخل الناووس الذى يحفظها و يحملها الكهنه فى موكب . و يعقب ذلك مشاهد ترمز لتمزق جسد أوزير الى أشلاء ، حيث تطأ الثيران أعواد الغلال بأقدامها و تدهسها ، ثم يتم تعبئة الغلال و توضع فوق ظهر الحمير و تحمل الى بعيد .

ان استخدام الحمير فى هذا المشهد يرمز الى خضوع "ست" لأوزير . و يكتمل الطقس باقامة عامود الجد ، و هو حدث هام يشهده الملك ، و يرمز لاخضاع قوة "ست" .

تقدم القرابين الآن لحورس ، و تقام مباراة مصارعه بين "أبناء حورس" و "أتباع ست" يشارك فيها متطوعون من الشباب لتمثيل الفريقين . ثم يعقب ذلك موكب للقرابين تقدم فيه قرابين تمثل ممالك الطبيعه الثلاث : مملكة النبات ، مملكة الحيوان ، مملكة المعادن (و تتضمن أيضا الأحجار) .

يؤتى بهذه القرابين أمام الملك و يقدم كل قربان منها باعتباره "عين حورس" .

و من بين هذه القرابين اللبن و اللحم و الخبز و النبيذ و الخشب و الأحجار الكريمه و المعادن .

يعقب ذلك تتويج الملك فى مراسم تتضمن أيضا تقلده لاثنين من الصولجانات يرمزان لاخضاع قوة "ست" البدائيه ، و هما على شكل خاتم ذهبى لعلامة "شن" أو شريط للرأس ، و ريشتان تثبتان فوق رأس الملك .

و ينشد الكهنه ابتهالا لعين حورس ، التى يعتقد أنها شفيت الآن من مرضها و عادت سليمه ، و ذلك من خلال طقوس تتويج الملك . و بعد ذلك مباشرة يتناول الملك وجبة ال "حتب" (أى وجبه من القرابين المقدسه) ، لكى يحصل على القوه التى يحتاجها لاستكمال المرحله التاليه من الطقوس .

ان كل مكونات الجزء الأول من الطقوس تخدم هدف واحد و هو امداد الملك بالطاقه التى يحتاجها فى الأحداث التاليه و هى أحداث أكثر صعوبه و تشكل تحديا لقدراته .

ان ما يحدث بعد ذلك هو الجزء الأهم من الطقوس . تبدأ المرحله الثانيه بالكاهن المرتل الذى يأتى و يجلب معه رداءا خاصا يطلق عليه اسم رداء ال "قنى" (يلبس فوق الصدر و الظهر و يتم ربطه بأشرطه عند الكتف) ، و يضعه على الملك .

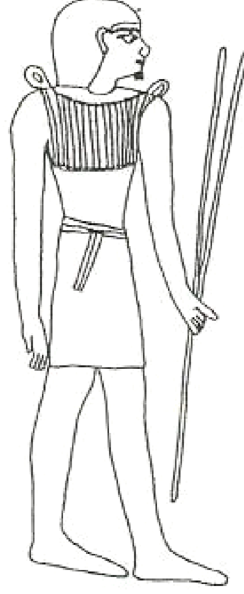
يوحد النص رداء ال "قنى" بأوزير ، أى أن هذا الرداء مفعم بطاقه أوزير الروحيه .

و حين يوضع هذا الرداء على الملك فانه يعنى الاتحاد الطقسى أو العناق الروحى بين الملك (حورس) و بين أوزير . يقول النص على لسان الملك :-

► لقد عانقت أبى ، الذى بات منهكا ، لكى تعود اليه الحيويه مجددا ◄ ٧١ .

ان هذا العناق يحمى أوزير و يعيد اليه الصحه و القوه و الحيويه ، و لكنه فى نفس الوقت تفاعل بين طرفين و له أيضا تأثير ايجابى على حورس (الملك) حيث يجدد حيويته كما سنرى . و يجدر بنا أن

نتأمل مغزى هذا العناق لأنه لب الشعيره كلها .



يصور هذا المشهد كاهن "سم" (الكاهن المطلع على أسرار العالم الآخر) مرتديا ال "قنى" أثناء قيامه بطقس فتح الفم . و فى الشعائر الملكيه التى وردت فى بردية الرامسيوم الدراميه يوصف رداء ال "قنى" بأنه أوزير و يوضع على الملك الحى .

يرى "هنرى فرانكفورت" أن هذا العناق ليس مجرد رمز عاطفى ، و انما هو اندماج حقيقى و تواصل بين روح حيه و روح أخرى ، يطلق على هذا الاندماج الروحى اسم "unio mystica" ٧٢ . يقول "هنرى فرانكفورت" أن الطاقتين الأزليتين "أوزير" و "حور" تندمجان فى تلك اللحظه بحيث لا يمكن تمييز احداهما عن الأخرى . ان ما تصفه البرديه هو حدث باطنى يقع فى وعى الملك ، حيث يدرك الملك أن قدراته الملكيه (الروحيه) تنبع من ذلك العناق الروحى الذى يحدث داخل كيانه و الذى يمتزج فيه "أوزير"(الصوره الأوليه للموت) و "حور" (الصوره الأوليه للميلاد الجديد) . يصف "هنرى فرانكفورت" هذه المرحله من الطقوس بأنها أحد أهم أمثلة "طقوس العبور" التى تنقل

الانسان من حياه سابقه الى حياه جديده [٧٣] .

و لكننا نجد العناق الروحى بين أوزير وحورس فى مصادر مصريه أخرى بخلاف بردية الرامسيوم الدراميه . المصدر الأول هو طقس من طقوس تبجيل الأجداد كان يقام فى عصر الأسره الثامنه عشر و التاسعة عشر ، و الثانى هو نص من القرن الثامن قبل الميلاد يعرف باسم لاهوت منف ، و قد دون على حجر من البازلت فى عصر الأسره ٢٥ ، و لكن يعتقد أنه يعود على الأقل لعصر الدوله الحديثه و ربما الى عصر الدوله القديمه [٧٤] . يطلق على ذلك الحجر اسم "لوحة شباكا" .

سنركز فى الفقره التاليه على لاهوت منف المدون على لوحة شباكا ، لأنه الأقدم .

يدور الجزء الأكبر من لاهوت منف حول خلق الكون على يد "بتاح" رب منف ، و لكن بداية و نهاية النص تروى جزءا من أسطورة أوزير بشكل مختصر . يصف حجر شباكا لحظة انقاذ أوزير من الغرق على يد ايزيس و نفتيس . و يصف أيضا كيف دخل أوزير من "البوابات السريه" للعالم السفلى و سار "على درب رع" قبل أن يصل الى القصر و قبل أن يبلغ القلعه الملكيه فى ميزان الأرضين (مدينة منف) . و بعد ذلك توج ابنه حورس ملكا للصعيد و الوجه البحرى ، بفضل عناق أبيه أوزير ، و كانت الكيانات الالهيه تقف أمامه و خلفه [٧٥] .

ان ما تصفه لوحة شباكا يشبه الى حد كبير الطقوس التى وصفتها بردية الرامسيوم الدراميه [٧٦] .

و ما يثير الانتباه هنا هو التلميح لمرور أوزير بثلاث مراحل روحيه (صوفيه) بعد انقاذه من الغرق : (١) دخول البوابات السريه للعالم السفلى (٢) السير على دروب "رع" (٣) الوصول الى القلعه الملكيه فى ميزان الأرضين .

و بعد هذه المراحل الأوزيريه الثلاثه يأتى صعود حورس كملك - ربما من خلال طقس تتويج - و فى نفس الوقت من خلال معانقته لأبيه أوزير .

ان هذه المصادر التى تصف العناق الروحى بين "أوزير" و "حور" فى طقس تتويج لها ما يشبهها فى متون الأهرام . هناك على سبيل المثال فقره فى متون الأهرام تصف "عناق أوزير و حور" بأن له تأثير جوهرى على "حورس - الملك" . فمن خلال هذا العناق يتحول الملك الى "آخ" (روح

مشرقه) . يقول النص :-

► يا أوزير ، ان هذا حورس يعانقك ، و يحميك ،

لقد تحول من خلالك الى "آخ" (روح مشرقه) ،

لأنك أنت ال "آخت" (الأفق) ، الذى تشرق منه الشمس ◄ ٧٧ .

تترجم كلمة "آخت" حرفيا الى "أفق" ، لأنه المكان الذى تشرق منه الشمس كل يوم . و لكن كلمة "آخت" لها دلاله دينيه أخرى ، فهى تشير الى المكان الذى تقع فيه التحولات الشمسيه . و هذه التحولات لا تحدث ل "رع" فقط و انما تحدث أيضا لأرواح البشر بعد ارتحالهم فى ظلمات العالم السفلى ، و هناك اشاره لها فى لاهوت منف ٧٨ .

لا يمكننا التأكد اذا كان "عناق أوزير و حور" الذى جاء ذكره فى متون الأهرام يتضمن أيضا طقس رداء ال "قنى" ، و لكن بالتأكيد يبدو أن العناق يتعلق بطقوس ملكيه شبيهه بالطقوس التى جاء وصفها فى بردية الرامسيوم الدراميه .

ان ما يحدث ظاهريا فى هيئة فعل طقسى فى هذه الشعائر يقصد به أن يتطابق مع تجربه باطنيه هى تجربة "عناق أوزير و حور" التى تحدث داخل وعى الملك .

يسهب لاهوت منف – و كذلك متون الأهرام – فى وصف ما تنطوى عليه هذه التجربه الروحيه .

و النصوص المقتبسه من متون الأهرام بشكل خاص واضحه ، لأنها تؤكد أن حورس - الذى يحميه حضن والده أوزير - قد تحول بفضل هذا العناق الى "آخ" (روح مشرقه) مثل "رع" .

و سواء كان أوزير متحدا بالملك المتوفى ، الذى يعانق ابنه عناقا روحيا ، أو كان ذلك حاله من حالات الوعى يختبرها الملك الحى لكى يولد من جديد ولاده روحيه و يتحول الى "آخ" ، فهو أمر ثانوى بالنسبه لحقيقه أهم : هى أن تجربة العناق تحدث للملك الحى (حورس) ، و أن الملك فى هذه الحاله يتحد بأوزير و هى لا يزال على قيد الحياه .

فى الطقس الموصوف فى بردية الرامسيوم الدراميه نجد أن العناق يتبعه مباشره احضار الأشياء التى تنتج عن الموت الطقسى ، ألا و هى منتجات الأرض من الخبز و الجعه التى صنعت من القمح

و الشعير الذى دهسته أقدام الثيران فى بداية الطقوس . كما يتم احضار أنواع مختلفه من الأقمشه و الملابس المصنوعه من الكتان و منها رداء بنفسجى اللون يرمز لأوزير الذى بعث من جديد و يقدم للملك ليرتديه .

ثم يأمر الملك مجموعه من الكهنه يطلق عليهم "الذين يعانقون ال آخ" [٧٩] (و هم يرتدون أقنعه على شكل رأس ابن آوى و رأس قرد البابون) ، و يأمرهم أن يصنعوا له سلما عظيما لكى يعرج للسماء و فوق هذا المعراج يصعد "أوزير - الملك" للسماء .

و أثناء صعود الملك ذلك المعراج الرمزى يقوم الكهنه بتحريك هراوات و هزها فى الهواء بهدف ابعاد "ست" و طرده بعيدا عن المعراج ، و هذا الطقس هو الذى يخلق درجات السلم الذى يصعد فوقه الملك .

ان هذا المعراج هو معراج رمزى ، و من المحتمل أنه كان موجود وجودا ماديا بشكل من الأشكال لكى يصعد فوقه الملك بوصفه أوزير الذى قام من الموت و بعث من جديد و يتم اعادة تكرار الحدث الأزلى بشكل درامى / طقسى .

يعتبر الصعود للسماء باستخدام سلم أو معراج من السمات المميزه للشامانيه ، و هناك العديد من أمثلة المعراج الشامانى فى مختلف الثقافات فى أنحاء العالم [٨٠] .

و من الجدير بالتأمل أن متون الأهرام أيضا تحوى العديد من الاشارات لصعود الملك الى السماء باستخدام سلم أو معراج . و هو ما نجده أيضا فى الطقوس الملكيه التى ذكرتها بردية الرامسيوم الدراميه و فى الطقوس الشامانيه [٨١] .

بصعود "أوزير - الملك" للسماء تقترب الشعائر من نهايتها ، حيث تختتم بوليمه كبيره ، و هى بالطبع وليمه يشارك فيها الملك الحى بوصفه الشخصيه الرئيسيه التى تقام المأدبه على شرفها .

لا شك أن طقس ارتداء ال "قنى" يعبر عن "امتزاج أوزير و حور" ، و أن هذا الطقس هو أحد أمثلة

اتحاد الملك الحى بأوزير . و هو حدث هام له عواقب تؤثر على باقى الطقوس التى تسبقه و تليه فى سلسلة الشعائر الملكيه ، بل و تحدد مصيرها .

و سواء كان "الملك أوزير" هو الأب المتوفى للملك الحى أو أنه الكيان الالهى أو القدره الروحيه التى تتواجد بشكل مستقل عن الملك المتوفى و التى تتحد بالملك المتوفى بمجرد موته ، فان ذلك قد لا يكون سؤالا يطرح بطريقة "اما ، أو" .

ان العناق يعنى اتحاد الملك الحى بأوزير ، و هو عناق يحدث بمساعدة أسلاف الملك و أجداده و من خلالهم . و نتيجة ذلك العناق يتصل وعى الملك الحى بعالم الموتى ، و يصبح كوعى أجداد الملك من الموتى المبجلين ، أى يصبح وعيه منفتحا لعالم الروح و مدركا لحقيقته .

<u>شعائر ال "حب - سد" (اليوبيل الملكى) :-</u>

كانت شعائر ال "حب سد" معروفه لقدماء المصريين منذ عصر الأسره الأولى و هناك أدله أثريه على ذلك . و استمر الاحتفال بها طوال تاريخ مصر القديم .

هناك ثروه من الأدله الأثريه و المعلومات المتوفره عن احتفال ال "حب سد" ، و هى أدله مستمده من مواقع قديمه و نقوش و رسوم تصويريه على جدران مقابر و سجلات هيروغليفيه [٨٢] .

يبدو أن الملوك فى الأصل كانوا يحتفلون بتلك الشعائر فى العام الثلاثين من الحكم . و الهدف من اقامتها هو تجديد ال "كا" الملكيه ، أى تجديد حيوية الملك . و لكن هناك العديد من الاستثناءات لقاعدة العام الثلاثين ، لدرجة أنه من الصعب أن نقول على وجه التحديد ما هى الظروف و المعايير التى تحكم موعد اقامة شعائر ال "حب سد" [٨٣] .

ربما كان اسم هذه الشعائر مشتق من اسم النقبه القصيره التى يرتديها الملك أثناء أدائه للطقوس و التى يتدلى منها ذيل ثور يطلق عليها فى اللغه المصريه القديمه اسم *"سد"* [٨٤] .

كانت شعائر ال "حب سد" تستغرق خمس أيام و تبدأ مباشرة بعد الاحتفال السنوى بعيد دفن أوزير و الذى يقام فى الشهر الأخير من موسم الفيضان (شهر كيهك) .

تتمركز طقوس ال "حب سد" حول شخص الملك ، و يبدو أن الملامح الأساسيه للطقوس لم تتغير منذ بداية عصر الأسرات و حتى العصر المتأخر [٨٥] .

يبدأ الاستعداد لهذا الاحتفال قبل بدايته الفعليه بزمن طويل ، لأن اقامة الشعائر تتطلب اما تشييد معابد جديده أو انشاء قاعة للاحتفالات داخل أى صرح دينى مقام بالفعل . و الأبنيه الضروريه لاقامة شعائر ال "حب سد" هى : قاعة احتفالات ، و فناء يحوى مقاصير للكيانات الالهيه التى تمثل أقاليم مصر ، و غرفه يستخدمها الملك لتغيير ملابسه و يطلق عليها "القصر" لأنها ترمز للقصر الذى يعيش فيه الملك و يعتبر خروجه من تلك الغرفه بمثابة خروج من القصر الملكى .

بالاضافه الى هذه الأبنيه ، هناك غرفه خاصه يتم فيها اقامة الطقوس السريه .

تخبرنا نقوش هرم الملك "نى أوسر رع" أن غرفته السريه كانت تحتوى على سرير طقسى ، و لكن هناك أدله تشير الى استخدام تابوت بدلا من السرير الطقسى فى بعض الحالات [٨٦] .

فى الأيام الخمسه التى تسبق الاحتفال يقام طقس نارى يطلق عليه "طقس اشعال النار" و الهدف منه هو تطهير المكان الذى ستقام فيه الشعائر .

أما الشعائر نفسها فتبدأ بموكب عظيم للملك و الكهنه و يشمل الموكب أيضا تماثيل للكيانات الالهيه التى ترمز لأقاليم مصر . فى اليوم الأول و الثانى من الشعائر يزور الملك مقاصير تلك الكيانات الالهيه واحدا بعد الآخر ، ثم يعود و يستريح فى قصره (أو الغرفه التى ترمز لقصره) ، لكى يقوم بطقوس التطهر اللازمه و لتغيير الملابس التى يرتديها و الشارات الملكيه التى يتقلدها .

و الغرض من هذه الزيارات الرسميه التى يقوم بها الملك للكيانات الالهيه فى مقاصيرها هو تجديد الصله الروحيه التى تربط بين الملك و بين مختلف أقاليم مصر .

تقتضى الشعائر أيضا أن يظهر الملك كحاكم للجنوب و الشمال ، و أن يحرق البخور أمام مقاصير الكيانات الالهيه ، و يقدم لهم القرابين و يتلقى منهم هبة العمر الطويل و الحكم الممتد لسنوات طويله .

أثناء أو بعد الطقوس الافتتاحيه مباشرة تقام طقوس يتوج فيها الملك أربع مرات و هو يواجه أحد الجهات الأصليه الأربعه فى كل مره ٨٧ . و من المحتمل - كما فى طقوس التتويج ببردية الرامسيوم الدراميه - أن هذا التتويج كان بغرض منح الملك القوه التى سيحتاجها فى الطقوس التاليه مباشرة و هى الطقوس الرئيسيه فى شعائر ال "حب سد" . و من الأشياء التى تمنح الملك القوه أيضا الوليمه الطقسيه التى يأكل منها بعد التتويج .

و فى النهايه يرتدى الملك ثوبا خاصا بشعائر ال "حب سد" و يسير سيرا طقسيا حول المكان الذى يحوى كل أبنية ال "حب سد" ، و بذلك يهيمن بشكل رمزى على المكان .

ثم يدخل الملك الى مقصوره ترفع أمامها أعمده طويله تنتهى برأس ابن آوى يطلق عليه اسم "ويبواويت" (فاتح الطرق) ، و الذى يلعب دورا هاما فى شعائر ال "حب سد" بدءا من هذه المرحله و هنا أيضا يظهر كاهن*"سم"* (الكاهن الخبير بالعالم الآخر) بصحبة اثنين من الكهنه ، يطلق على أحدهما اسم "الذى يفتح الفم" و الآخر "الذى يحمل رداء ال قنى" ٨٨ .

و كما رأينا فى طقوس بردية الرامسيوم الدراميه ، كان ال "قنى" هو الرداء الذى من خلاله يتحد "حور و أوزير" فى عناق روحى .

يطلق الكاتب "ايريك أبهيل" (Eric Uphill) على المرحله التاليه من شعائر ال "حب سد" اسم "الطقوس السريه فى المقبره" ، و هى تتضمن قيام الملك بطقوس تطهير ، ثم دخوله الى مبنى أو غرفه ، أو من المحتمل مقبرته . و تعتبر هذه الطقوس السريه الحدث الرئيسى فى شعائر ال "حب سد" ٨٩ .

يصور المنظر التالى الملك "أوزوركون الثانى" (أسره ٢٢ ، حوالى ٨٧٢ سنه قبل الميلاد) و هو يؤدى طقس تطهير بمساعدة كهنه يرتدون جلد الفهد . و لأن كهنة*"سم"* عادة ما يقومون بالطقوس الجنائزيه فان المشهد قد يوضع فى سياق جنائزى ، و قد يشير أيضا الى طقوس ذات طبيعه شامانيه ، لأن الاتصال بعالم الموتى كان من الأشياء التى تخصص فيها كهنة "سم" ٩٠ .



مشهد يصور الطقوس السريه فى شعائر ال "حب سد" التى أقامها الملك أوزوركون الثانى ، حيث يقوم كهنة "سم" بتطهيره قبل دخوله الى مقصوره أو مقبره . يرتدى الملك عباءه طويله تبرز منها يداه ، و يتوج رأسه بالتاج الأبيض ، و يضع اللحيه الأوزيريه المستعاره ، التى لم يظهر بها الملك سوى فى هذا المشهد فقط .

يظهر الملك فى المشهد و هو يرتدى عباءه طويله و يضع على رأسه التاج الأبيض لأوزير ، كما يضع اللحيه الأوزيريه المستعاره ، و نلاحظ غياب اللحيه الأوزيريه من باقى المشاهد الأخرى التى تصور شعائر ال "حب سد" للملك أوزوركون الثانى .

أما المشهد التالى فهو يصور أوزير فى هيئته التقليديه التى يظهر فيها بجسد محنط و يرتدى التاج الأبيض [٩١] .



مشهد يصور أوزير و هو يرتدى التاج الأبيض (لم يظهر أوزير أبدا و هو يرتدى التاج الأحمر) و يظهر هنا بلحيه .

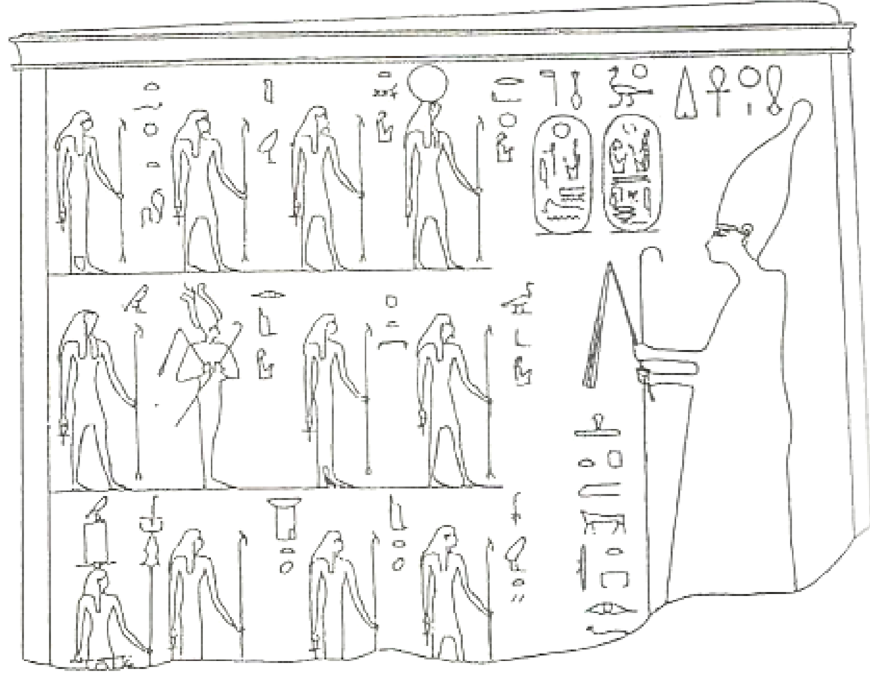
لاحظ الطريقه التى صور بها الفنان أيادى أوزير و هى تبرز من بين أغطية المومياء أو الكفن الذى يلف جسده .

يمسك أوزير فى يده بعصا ال "واس" و الحقا و النشاشه (المذبه) .

و فى المنظر التالى من النقوش التى تصور شعائر ال "حب سد" للملك أوزوركون الثانى ، يظهر الملك و قد دخل المقبره و وقف وجها لوجه أمام ١٢ من أهم الكيانات الالهيه فى الديانه المصريه . و هم من الأعلى الى الأسفل و من اليمين الى اليسار : رع ، آتوم ، شو ، تفنوت ، جب ، نوت ، أوزير ، حورس ، ست ، ايزيس ، نفتيس ، و أخيرا "كا" الملك أوزوركون الثانى .

و أمام الملك دونت عبارة "يستريح داخل المقبره" ، و تظهر بعدها بداية عباره جديده غير مكتمله تبدأ بكلمة "عسى أن يفعل/يخلق" . فالفعل *"ايرى"* فى اللغه المصريه القديمه معناه يفعل أو يخلق ، و هو يكتب باستخدام حرف هيروغليفى على شكل عين . و الكلمه التى ترجمت بمعنى مقبره هنا هى

"*ايس*" وهى كلمه شاع استخدامها فى نقوش الدوله القديمه ، و تترجم فى بعض الأحيان بمعنى مقصوره [٩٢] .



مشهد يصور طقوس ال "حب سد" السريه للملك أوزوركون الثانى . يدخل الملك الى مقصوره أو مقبره و يقابل ١٢ من الكيانات الالهيه . و نلاحظ أن هذه المقابله تقع داخل المقصوره السريه أو المقبره و ليس أمام مقاصير أقاليم مصر ، و هو ما يشير الى طبيعة هذا اللقاء الذى يحدث أثناء رؤيا (أثناء تجربه من تجارب خارج الجسد) .

اذا لم تكن المقبره المذكوره فى هذا المشهد هى مقبرة الملك أوزوركون الفعليه و انما هى شكل من أشكال المقاصير ، فان الطبيعه الجنائزيه للنقوش التى وردت فى المنظرين هى شئ ملفت للانتباه . لقد لاحظنا وجود كهنة "*سم*" فى المرحله الأولى و الثانيه من الشعائر ، و فوق المشهد الذى جاءت فيه عبارة "يستريح داخل المقبره" هناك موكب من كهنة "*سم*" و رجال يحملون تماثيل أوشابتى صغيره على هيئة مومياوات و هو ما يضفى جوا جنائزيا على الحدث [٩٣] .

و لكن الملك فى هذا المشهد لا يبدو فى حالة فقدان للوعى ، و انما يبدو و كأنه يقوم بعمل أو تفعيل

شئ ما ٩٤ .

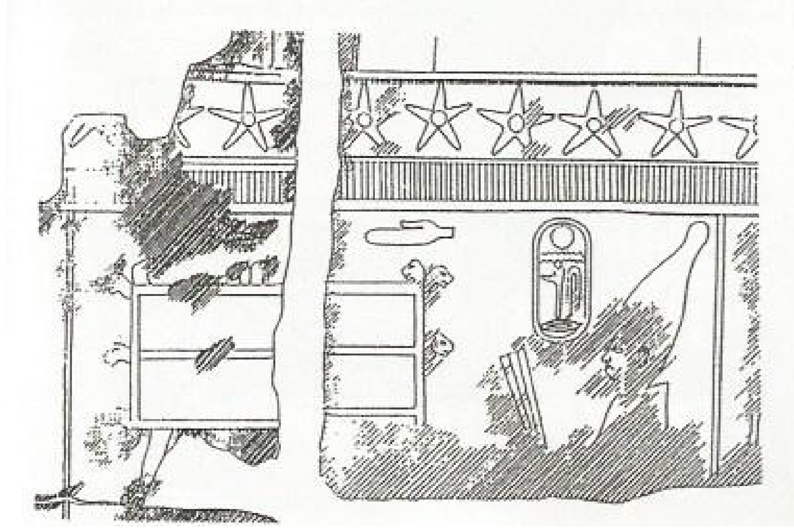
يقف الملك وحده فى المقبره فى حضرة اثنى عشر من أهم الكيانات الالهيه فى الديانه المصريه ، و هو ما يعنى أن المشهد يصور تجربه روحيه و ليس مجرد حدث طقسى .

و نلاحظ أيضا أن الملك فى المراحل الأولى من الشعائر يزور الكيانات الالهيه التى تمثل أقاليم مصر فى مقاصيرها ، أما فى هذه المرحله فهو يقف فى حضرة الكيانات الالهيه الرئيسيه فى التاسوع ، و هم يظهرون أمام الملك مباشرة و لا يقفون داخل مقاصير . ان للكيانات الالهيه فى هذا المشهد حضور حى أمام عين الملك الباطنيه التى استيقظت .

من الجدير بالذكر أن هناك نص فى متون الأهرام يشير الى حدث مشابه لمشهد الملك أوزوركون الثانى ، و هو النص رقم ٢١٩ ، و الذى يخاطب كل كيان من الكيانات الالهيه بدوره ، بدءا من "آتوم" و "شو" و "تفنوت" ، منتقلا الى "جب" و "نوت" و ايزيس و ست و نفتيس ، الخ .

ان قائمة الكيانات الالهيه فى هذا النص من متون الأهرام لا تتطابق تماما مع قائمة مشهد الملك أوزوركون ، و لكنها تقترب منها الى حد كبير ، و قد أشرنا لهذا النص سابقا فى هذا الفصل عندما ناقشنا نصوص البعث . يخاطب النص كل كيان الهى باسمه و يؤكد على أن الملك حى و ليس ميت . ننتقل الآن الى نقوش ال "حب سد" الخاصه بالملك "نى أوسر رع" من عصر الأسره الخامسه دوله قديمه ، حيث تساعدنا هذه النقوش على أن نفهم بشكل أفضل ما الذى يحدث فى هذه "الطقوس السريه فى المقبره" .

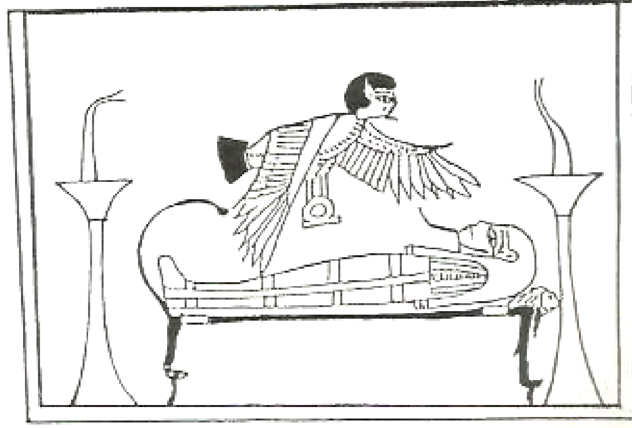
فى المشهد التالى يظهر جزء من نقش يصور الملك "نى أوسر رع" فى غرفه بها سرير طقسى مزين برأس و أرجل و مخالب أسد . و لكن الملك لا يظهر و هو راقد فوق السرير .



مشهد يصور الطقوس السريه بشعائر ال "حب سد" للملك "نى أوسر رع" . يقف الملك بجوار سرير مزدوج مزين برأس و أرجل أسد . و المناطق المظلله من المشهد هى المواضع التى تعرض فيها النقش للتلف . يرتبط هذا السرير الطقسى بأوزير ، حيث يعتقد أنه السرير الذى شهد قيامة أوزير بعد موته .

لسوء الحظ أن الجزء الأسفل من جسد الملك مفقود بسبب تعرض النقش للتدمير ، و لكن المقارنه مع الأجزاء المتفرقه من النقش التى تحيط بجسد الملك تشير الى أن الملك "نى أوسر رع" يقف بجوار السرير ، و بذلك يؤكد النقش على علاقة الملك الواعيه بالسرير الطقسى .

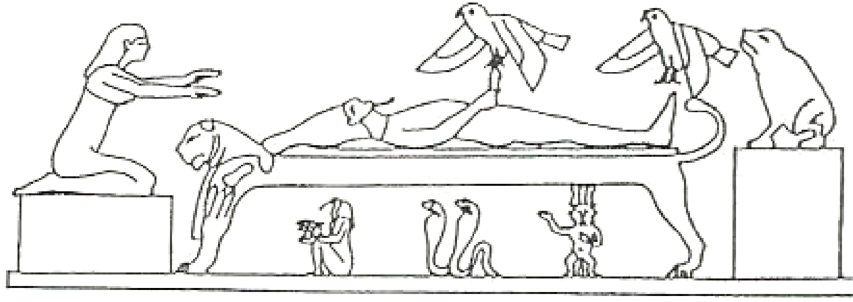
تكمن أهميه ذلك السرير الطقسى فى ارتباطه الوثيق بأوزير ، فهو يظهر فى العديد من المشاهد كمنصه جنائزيه يوضع فوقها جثمان المتوفى ، كما فى الشكل التالى .



مشهد يصور مومياء ترقد فوق سرير طقسى مزين برأس و أرجل أسد . و المشهد من بردية "آنى" من عصر الدوله الحديثه ، و نلاحظ أن جسد "آنى" المحنط يضع اللحيه الأوزيريه المستعاره . تؤكد كل نصوص و مشاهد البردية على اتحاد "آنى" بأوزير . و فوق جسد "آنى" الراقد فوق السرير الطقسى تحلق ال "با" (الروح) فى هيئة طائر برأس انسان .

يستخدم السرير المزين برأس و أرجل أسد فى تصوير المراحل الروحيه الباطنيه لموت أوزير و تمزقه ثم جمع أشلائه و بعثه من جديد و تجديد طاقته . و قد صور المصريون القدماء مراحل هذا الموت و البعث الأوزيرى على جدران المعابد مثل معبد الملك سيتى الأول بأبيدوس و معبد حتحور بدندره و معبد ايزيس بجزيرة فيله .

و المشهد التالى هو واحد من سلسله مكونه من ١٠ مشاهد من معبد دندره تصف عشر مراحل من أسطورة موت و قيامة أوزير .



مشهد يصور حمل ايزيس بحورس ، و هو واحد من سلسله مكونه من عشر مشاهد مسجله فى المقاصير الأوزيريه فوق سطح معبد دندره . يضع أوزير (أو الملك) التاج الأبيض و اللحيه الأوزيريه و يرقد فوق سرير طقسى يشبه

السرير الذى يظهر فى طقوس ال "حب سد" السريه . يتحد أوزير بايزيس التى تظهر فى هيئة حدأه و تحوم فوق جثمانه . و من هذا الاتحاد و الامتزاج يولد حورس .

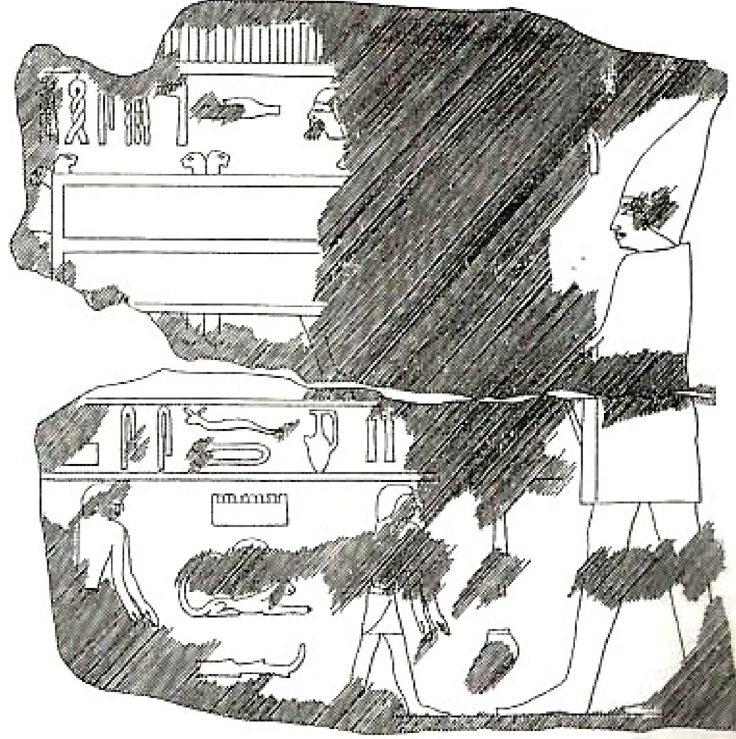
يصور المشهد اتحاد أوزيريس بايزيس (التى حولت نفسها الى حدأه و طارت فوق جسد حبيبها) ، و هو الاتحاد الذى ينتج عنه ولادة حورس . يحدث هذا الاتحاد فوق سرير طقسى مزين برأس و أرجل أسد . يرتبط هذا الحدث رمزيا بالسرير الطقسى الذى يتخذ شكل أسد ، و هو ليس مجرد طقس جنائزى . ان الحمل بحورس بعد موت أبيه هو حدث روحى باطنى له مغزى عميق فى الشعائر الأوزيريه ، لأنه يعنى ميلاد كيان روحى جديد .

من الصعب أن نجزم اذا كان ذلك الحدث يشكل جزءا من طقوس ال "حب سد" السريه .

و لكن فى نقوش ال "حب سد" للملك "نى أوسر رع" يظهر السرير الطقسى ٤ مرات . قد يكون ذلك اشاره الى ٤ مراحل أوزيريه ، أو ربما أكثر ، لأن النقش الذى لدينا هو مجرد أجزاء مهشمه و ليس لدينا باقى أجزاء النقش .

و المشهد التالى من مشاهد ال "حب سد" للملك "نى أوسر رع" يصور الملك فى وضع مشابه لوضعه فى المشهد السابق ، حيث يقف بجوار نفس السرير الطقسى . و لكن فى هذا المشهد الجديد نجد هناك عباره مكتوبه فوق السرير تقول : "ميلاد كيان الهى .. استعادة الرأس" . تشير هذه

الكلمات الغامضه الى ما يحدث للملك داخل المقبره .



مشهد يصور ولادة الملك "نى أوسر رع" ولاده سماويه الهيه فوق سرير طقسى مزين برأس و أرجل أسد . و النص المصاحب للمشهد (فوق السرير من الناحيه اليسرى) يقول "مولد كيان الهى ، استعادة الرأس (الوعى)" كانت استعادة الرأس هى الحدث الأهم و الأخطر فى أحداث تمزق أوزير و اعادة جمع أشلائه . و المناطق المظلله هى المناطق التى تعرض فيها النقش للتلف .

ان أسطورة فقدان أوزير لرأسه ثم استعادتها مره أخرى هى أسطوره قديمه جدا ، و كانت تشكل جزءا هاما فى الطقوس الجنائزيه . تقول الأسطوره أن أوزير كان يتألم و هو فاقد الرأس فى العالم السفلى ، و أن استعادة رأسه تعنى بعثه من جديد و تحوله الى كيان شمسى (أى حيازته للوعى الأسمى) . و لا شك أن هذه الكلمات المكتوبه فوق السرير الطقسى تؤكد على أن الملك هنا اتحد بأوزير و أنه يمر بنفس التجربه التى مر بها أوزير و قد اكتسب قوه روحيه ، أو اكتسب هويه جديده

هى هوية حورس [٩٥] .

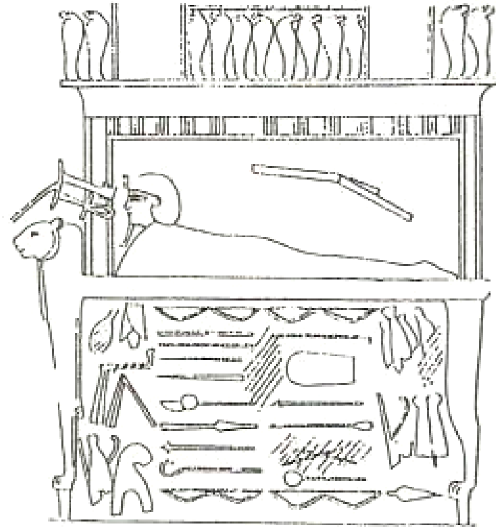
لقد اكتسب الملك وعيا جديدا بعالم الروح ، و صار قادرا على أن يعى العالم الباطنى الذى يقع فيما وراء الحس و فيما وراء الوعى المادى .

جاء ذكر طقس استعادة الرأس فى متون الأهرام ، كما أن وصف الملك بحورس فى العديد من نصوص الأهرام يمكن أن يفهم داخل هذا السياق [٩٦] .

و تحت السرير الطقسى يقف اثنان من الكهنه و يرفعان الأيدى فى تحية تبجيل أمام هذا "الانسان الالهى" الذى ولد للتو . و فوق الكهنه كتبت عبارة "وعائين من زيت سيفدج" ، و هو واحد من الزيوت السبعه المقدسه التى ذكرت فى متون الأهرام و ارتبطت بشفاء أوزير و احيائه [٩٧] .

هناك العديد من الأدله البصريه المفصله فى هذه النقوش التى تصور الطقوس السريه التى يتحد فيها الملك بأوزير و يمر بنفس تجربته ، لدرجة أننا اذا حاولنا انكار ذلك فان الأمر يتطلب أن نغلق أعيننا أمام المعنى الذى يتضح و يكشف عن نفسه عند كل منعطف .

يقول "ايريك أبهيل" (Eric Uphill) ان هذه المرحله من الطقوس هى اللحظه الأهم فى احتفال ال "حب سد" . و يقترح أنه لكى نفهم ما يحدث بعد ذلك ، علينا أن ننتبه لمشهد من معبد الملك سيتى الأول بأبيدوس و هو يصور احدى مراحل أسطورة أوزير [٩٨] .



الملك سيتى الأول يرقد فوق سرير طقسى مزين برأس و أرجل أسد و يتخذ هيئة أبو الهول ، و أمام وجهه رموز الحياه و السلطه و الخلود مثبته فى نهاية عصا يحملها ابنه حورس (و هو لا يظهر فى هذا المشهد) . المشهد من معبد الملك سيتى الأول بأبيدوس .

يصور المشهد أوزير و هو ملفوف فى رداء يشبه الكفن ، و هو نفس نوع الرداء الذى يرتديه الملك فى الطقوس السريه التى تجرى فى مقبره أو غرفه سريه فى شعائر ال "حب سد" . يستلقى أوزير فوق سرير مزين برأس و أرجل أسد . فى هذه المرحله من الطقوس كان الملك يستلقى على ظهره فوق السرير الطقسى ، و فى هذه اللحظه يتحرك و يستدير بجذعه ليرقد على بطنه .

فى نفش أبيدوس ، يظهر "أوزير - الملك" و قد استدار و رقد على بطنه فى وضع يشبه تمثال أبو الهول بينما ابنه حورس يقدم له رموز ال "عنخ" و ال "جد" و ال "واس" (الحياه و الخلود و السلطه) ، و هى مثبته فى نهاية عصا طويله . و فوق السرير الطقسى هناك رمز هيروغليفى واحد و هو عباره عن قطعتين من الخشب و قد ربطتا معا ، و هذا الرمز الهيروغليفى يعنى "متيقظ / واعى" . و تحت السرير وضعت الرموز و الشارات الملكيه و كذلك ملابس الملك و أسلحته لكى

يتقلدها بعد أن يولد من جديد .

يعبر المشهد عن اليقظه الروحيه للملك بعد موته الرمزى (المؤقت) الذى اختبره فى شعائر ال "حب سد" . لا نحتاج بالطبع أن نقول أن المشهد يصور الملك الحى و الذى يظهر فى هيئة أوزير الذى بعث من جديد و قام من الموت .

هذا المشهد – كونه جزءا من السلسله المتعارف عليها و التى تصور مراحل أسطورة أوزير – ليس فريدا من نوعه ، و انما هو يتكرر فى العديد من المعابد . فهناك صوره شبيهه له فى سلسلة مكونه من ١٠ نقوش فى معبد دندره .

بعد انتهاء الطقوس السريه يخلع الملك الرداء الأوزيرى و يرتدى الرداء الملكى المعتاد .

و هناك دليل - على الأقل من سجل واحد لشعائر ال "حب سد" – على أن الطقس التالى هو طقس اقامة "عامود الجد" الذى يرمز لقيامة أوزير . يظل عامود الجد ممددا على الأرض طوال الفتره التى قضاها الملك فى المقبره أو الغرفه السريه .

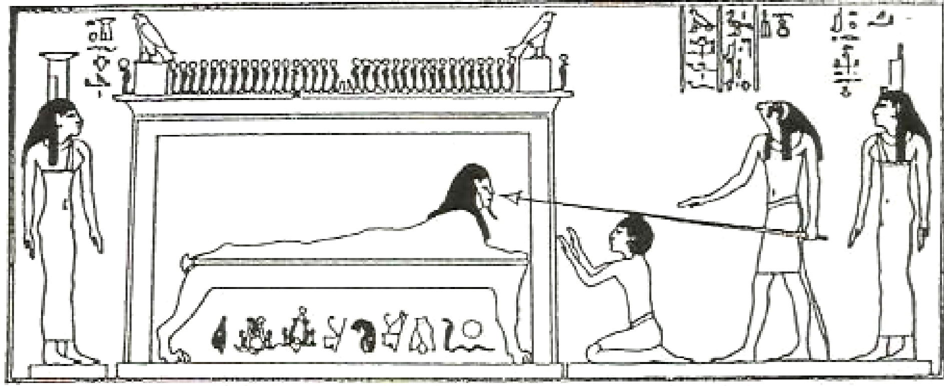
و الآن يتم رفع عامود الجد مع طلوع فجر اليوم الرابع من أيام الاحتفال بشعائر ال "حب سد" ٩٩ .

و بعد ذلك مباشر يبدأ الملك فى طقس الجرى الشهير و المعروف باسم "طقس تحديد المسار" ، و الذى سنعود له مره أخرى فى الفصل الرابع .

يركض الملك و هو يمسك فى احدى يديه وثيقه مدونه على ورقة بردى يطلق عليها اسم "سر الغريمين" (و الغريمان هما حورس و ست ، و المفترض أن الاثنين يمترجان الآن داخل كيان الملك) يمسك الملك بهذه الوثيقه و يركض وسط فناء محدد بعلامات معينه ترمز لحدود أرض مصر .

خلال هذا الطقس يرتدى الملك نقبه قصيره يتدلى منها ذيل ثور .

تنتهى شعائر ال "حب سد" فى اليوم الخامس بموكب عظيم يختتم بتتويج الملك للمره الثانيه لتأكيد حالة الملك الجديده باعتباره "حورس - الملك" ، ملك الصعيد و الوجه البحرى ، الذى وصل الأرض بالسماء . و فى لحظة التتويج يتم اطلاق أربعة أسهم فى الجهات الأصليه الأربعه ، و تختتم شعائر ال "حب سد" باقامة وليمه احتفاليه يتخللها عزف الموسيقى و الرقص و مختلف مظاهر البهجه .



الملك يستدير و يرقد فوق بطنه ليواجه حورس الذى يوقظه من نومه أو موته المؤقت . لاحظ التيجان السبعه أسفل السرير الطقسى و على يمينها الكوبرا و قرص الشمس . و هذا المشهد يشبه المشهد السابق من معبد الملك سيتى الأول بأبيدوس . هذا المشهد هو واحد من سلسلة مكونه من ١٠ مشاهد مسجله فى المقاصير الأوزيريه فوق سطح معبد دندره ، و ربما كانت تصور مرحله هامه من طقوس ال "حب سد" السريه .

ان مشاهد ال "حب سد" للملك أوزوركون الثانى و الملك "نى أو سر رع" و نقوش أوزير فى معبد الملك سيتى الأول بأبيدوس و المقاصير الأوزيريه بمعبد دندره ، تقدم لنا الدليل على اتحاد الملك الحى بأوزير فى شعائر ال "حب سد" .

و قد رأينا أيضا أن هناك فقرات معينه فى متون الأهرام ترتبط بشعائر ال "حب سد" .

و بناء على هذه الأدله يقول "ايريك أبهيل" (Eric Uphill) أن جزء كبير من متون الأهرام التى تتناول قوائم قرابين من الطعام و الزيوت و الشراب و الملابس و الشارات الملكيه و الأشياء الرمزيه ، و التقديم الطقسى لعين حورس و طقس فتح الفم ، كلها تنتمى لشعائر ال "حب سد" كما تنتمى للشعائر الجنائزيه التى تقام للملك بعد وفاته ١٠٠ .

اذا كان الأمر كذلك ، و اذا صح أيضا أن بعض الأحداث الرئيسيه التى جاء وصفها فى متون الأهرام مثل اعادة جمع جسد الملك الممزق و ميلاده الروحى من جديد هى أيضا أحداث هامه فى شعائر ال

"حب سد" ، فان فكرة اتحاد الملك الحى بأوزير فى شعائر ال "حب سد" تكون فكره مقبوله .

علينا أن ننتبه الى أن متون الأهرام يمكن أن يكون لها علاقه وثيقه بشعائر ال "حب سد" ، كما لها علاقه بالشعائر الجنائزيه التى تقام للملك بعد وفاته .

اذا قرأنا متون الأهرام كنصوص تتناول تجارب روحيه يمكن عندئذ أن نكتشف أن لها معنى أعمق من قراءتها فى سياق جنائزى فقط .

و بما أن متون التوابيت و كتاب الخروج للنهار تنتمى لنفس النوعيه من النصوص الدينيه - بل ان جذورها تعود لمتون الأهرام ، فان نفس الاستدلال ينطبق أيضا على هذه الكتب .

يبدو أننا نحتاج الى اعادة قراءه للنصوص الجنائزيه فى مصر القديمه بشكل أعمق .

الفصل الرابع : الأهرامات كموضع للطقوس السريه

علاقة الأحياء بالموتى :-

رأينا فى الفصل الثالث أن هناك فقرات هامه فى متون الأهرام و أن هناك شعائر ملكيه معينه ، أهمها الطقوس السريه فى شعائر ال "حب سد" ، تقدم لنا دليلا قويا على معرفة مصر القديمه لنفس النوع من الممارسات و التجارب الروحيه التى كانت موجوده فى ثقافات أخرى معاصره أو تاليه للحضاره المصريه ، و هى ممارسات يمكن فيها للانسان الحى (و هو الملك فى شعائر ال "حب سد") أن يمر بتجارب روحيه لا يختبرها الانسان عادة الا عند الموت .

كان الاطلاع على أسرار تلك التجارب الروحيه يعنى قيام المرء بتجربه مباشرة يرى فيها عالم الروح رأى العين ، و هو شئ لا يختبره عامة الناس عادة الا بعد موتهم .

و لأن متون الأهرام هى الموضوع الرئيسى الذى يدور حوله هذا الكتاب ، فمن الضرورى أن لا يتوقف البحث عند النصوص و الطقوس الدينيه فقط ، و انما يجب أن يشمل أيضا البحث فى معمار الأهرامات فى عصر الدوله القديمه ، و علينا أن نطرح هذا السؤال الهام : هل شيدت الأهرامات و الأبنيه و الأفنيه الطقسيه المحيطه بها فقط لكى تخدم الشعائر الجنائزيه التى تقام للملك بعد موته ؟

هل يمكن أن تكون هذه الأبنيه قد شيدت لتخدم أهدافا أخرى روحيه ؟

هل يمكن ، على سبيل المثال ، أن تكون قد استخدمت لاقامة شعائر دينيه مثل شعائر ال "حب سد" التى كان الملوك يقومون بها أثناء حياتهم ؟

فى هذا الفصل سنقوم بمراجعة بعض الأدله التى تثبت أن المجموعات الهرميه التى شيدت فى عصر الدوله القديمه كانت ترتبط ارتباطا وثيقا بشعائر ال "حب سد" . و هذه الأدله لا تتناقض مع امكانية استخدام نفس المجموعه الهرميه فى الشعائر الجنائزية لنفس الملك بعد وفاته .

و بنفس المبدأ ، فان الأدله التى تؤكد استخدام مجموعه هرميه فى الشعائر الجنائزيه لملك لا تتناقض

مع فكرة استخدام نفس الملك لمجموعته الهرميه فى اقامة طقوس روحيه أثناء حياته .

كانت تجارب الموت طوعا أو الموت الطقسى و التى يطلق عليها الأسرار أو الولاده الروحيه فى نظر الانسان القديم بمثابة استعداد للموت . و المرور بتجربة الموت طوعا يجعل الموت الحقيقى بعد ذلك شيئا يسيرا لأن الانسان يموت و هو واعى بكل ما يحدث له .

ان فكرة دفن الملك فى نفس المكان الذى شهد تجربة موته الطقسى لا تبدو غريبه على الفكر المصرى ، فلا يوجد تعارض بين الموت الطقسى و الموت الحقيقى .

و لكن قبل أن نفحص الأدله التى تربط الأهرمات بشعائر ال "حب سد" من الضرورى أن نبحث بشكل أعمق فى السياق الروحى الذى تحدث فيه طقوس ال "حب سد" السريه ، و أن نبحث أيضا فى مغزى شعائر ال "حب سد" بوجه عام ، و هو ما سنفعله فى الفقره التاليه .

ان المتأمل للحضاره المصريه يشعر أن فكرة الموت كانت تستحوذ على عقل قدماء المصريين ، و هذا صحيح . و لكن مفهوم الموت عند قدماء المصريين كان يختلف تماما عن مفهوم الموت فى نظر الانسان المعاصر .

فى ثقافتنا الماديه المعاصره يبدو الموت بالنسبة لنا شئ يعقب الحياه و يأتى بعد انتهائها .

فالانسان يعيش حياته لمدة سبعين أو ثمانين سنه على أكثر تقدير ثم يموت . و ما يحدث بعد ذلك غير معروف لنا ، رغم أننا قد نتمسك بعقائد دينيه تؤكد استمرار وجودنا (أو عدم استمراره) بعد أن نموت و لكن مفهوم الموت الذى يعرفه معظمنا و يسلم به دون أن يناقشه هو مفهوم زمنى .

ان الموت ينتظرنا فى نهاية حياتنا . حتى أولئك الذين يعتقدون فى اعادة التجسد يميلون للتفكير فى ذلك بمصطلحات زمنيه ، لأن التجسدات المتكرره تمتد عبر خط زمنى .

ان أغلبنا لا يناقش هذه الرؤيه للموت باعتباره نهايه لحياتنا التى نحياها فى الزمن .

أما بالنسبه لقدماء المصريين ، فلم يكن الأمر بهذه البساطه .

ان مفهوم الموت فى الفكر الدينى المصرى لم يكن فقط زمنى ، و انما هو أيضا مكانى .

فالموت هو "عالم" (أو بعد من أبعاد الوجود) ، و لكنه ليس عالما ماديا ، و انما هو عالم ماورائى

أطلق عليه المصريون القدماء اسم **"دوات"** ١ .

كان عالم الموت فى نظر المصريين القدماء عنصر من العناصر التى تشكل الحياه اليوميه ، و هو يتداخل مع عالم الأحياء و يتشابك معه .

فى عالم الموت تكون القوى الماورائيه و الطاقات و الكائنات السماويه و الأشباح و أرواح الموتى نشطه ، و هذا النشاط يصطدم بعالم الأحياء بشكل مباشر .

كان المصريون القدماء واعين تماما أن العالم الذى يحيط بهم لا يقتصر فقط على ما تدركه الحواس الماديه ، و انما هو عالم أكبر و أكثر تعقيدا ، لأنه يحتوى على موجودات أخرى فوق مدارك الحس .

من الخطأ اذن أن ننظر الى ال "دوات" ببساطه على أنه عالم الموت .

انه موطن الأرواح و الكائنات التى يمكنها أن تتواجد بدون جسد مادى . و هو أيضا موطن الطاقه الروحيه الأساسيه التى تحيا بها الكائنات أو المخلوقات التى نراها حولنا فى العالم المادى .

فى ال "دوات" كل شئ يعود الى بذرته أو جوهره .

و كما تختفى صورة النبات من العالم المادى عند موتها و تذهب لعالم ال "دوات" ، فان صورة النباتات الجديده التى تأتى و تتفتح فى عالمنا تنشأ أيضا من ال "دوات" .

هذا العالم الخفى - و الذى يطلق عليه أيضا اسم "ايمنتت" (و هو اسم آخر لعالم الموت) - هو المصدر و الينبوع الذى يأتى منه كل ما يتجسد فى عالمنا المادى .

كان ال "دوات" فى نظر المصريين القدماء عالما باطنيا و قد صوروه بعدة طررق . و من أكثر هذه الطرق شاعريه تصويره على هيئة منطقه توجد داخل جسد "نوت" ، ربة السماء .

نوت هى الأم الواهبه للحياه التى تلد كل المخلوقات المتجسده فى العالم المادى ، و هى أيضا التى تبتلع كل الأشياء مره أخرى فى بطنها بعد أن تنتهى حياتها ٢ .

فى ال "دوات" تتواجد الصور الأثيريه لكل المخلوقات وجودا باطنيا ؛ داخل فضاء باطنى .

ان وجود هذا الفضاء الباطنى سابق على وجود الفضاء الخارجى الذى تتفتح فيه الأشياء حين تدخل عالم التجسد المادى . و ما يحدث للنبات حين يأتى جسده المادى من ال "دوات" يحدث أيضا للحيوان

، و حتى النيل مصدره و منبعه فى ال "دوات" ٣ .

و لذلك فان ال "دوات" - بوصفه عالما للموت - هو مصدر كل ما يأتى للوجود فى العالم المادى .

و أوزير هو رب عالم الموت ، الذى هو أيضا عالم البعث و الميلاد من جديد .

ان عالم أوزير ، الذى يسكنه الموتى ، لم يكن مجرد مكان ترتاح فيه المخلوقات بعد أن تستنفذ طاقتها و تنتهى حياتها لترقد هناك فى حاله من الخمول و السكون السلبى ، و انما هو أيضا المكان الذى تتواجد فيه الأشياء فى حاله باطنيه مفعمه بطاقة الحياه ، و فى حالة اتزان و سكينه (و يطلق عليها فى اللغه المصريه القديمه "حتب") بانتظار أن تعود و تتجسد من جديد ٤ .

اعتقد المصرى القديم أن عالم الموت هو ينبوع الخصب للبلاد كلها ، و منه تأتى الطاقه الحيويه (البركه) التى تتسبب فى نمو المحاصيل و زيادة عدد قطعان الماشيه .

ان الموتى لا يرقدون فى ال "دوات" (العالم السفلى) فى حاله من الخمول و السكون التام ، و انما يقومون بدور هام كحراس لطاقة الحياه و بالتالى لهم دور فى استمرار وجود الخير و البركه فى كل أنحاء مصر . و هذا هو مغزى شعائر تبجيل الموتى .

ان شعائر تبجيل الأسلاف لم تكن تدور حول احياء ذكراهم ، و انما تدور حول ابقاء الصله بين العالم المادى و بين الجوهر الروحى ، لأن الموتى من الأجداد هم القناه التى تنتقل من خلالها طاقة الحياه من ال "دوات" الى العالم المادى ٥ .

فى المجتمع المصرى كان هناك شخص واحد له دور خاص جدا فى اقامة الصله بعالم الموت ؛ هذا الشخص هو الملك . كان دور الملك الأساسى هو ابقاء العالم المرئى موصولا بالعالم الغير مرئى .

كان على الملك أن يحيا فى علاقه مع عالم الروح ، و فى نفس الوقت مع عالم الماده .

كان ال ملك هو "الانسان الالهى" (الذى حاز وعيا الهيا) ، و هو همزة الوصل بين الأرض و السماء ٦ . و لكى يقوم اللملك بدوره على أكمل وجه كان عليه أن يزيل الحجاب أو الحد الذى يفصل بين العوالم ، لأن مسئولياته تشمل تحديدا ذلك الجانب الذى يتعلق بالخير و البركه للبلاد كلها و الذى يعتمد على التدفق السليم و المتناغم لطاقة الحياه من عالم الروح الى عالم الأحياء .

كان الملك مسئولا عن وفرة المحاصيل و قطعان الماشيه و عن الفيضان السنوى للنيل و عن خصوبة الأرض [٧] . و لذلك من الخطأ أن نعتقد ان وظيفة الملك هى وظيفة سياسيه بالمعنى المعروف فى عصرنا الحديث . ان دور الملك فى مصر القديمه أقرب للدور الذى يقوم به الشامان ، و هو دور شامانى أو سحرى فى المقام الأول . و كان القيام بهذا الدور الشامانى هو الأساسى الذى تقوم عليه الشعائر الملكيه فى مصر القديمه و منها شعائر ال "حب سد" .

مغزى شعائر ال "حب سد" :-

كان لاحتفال ال "حب سد" عدة أهداف متداخله . يقول علماء المصريات أن احتفال ال "حب سد" يهدف لتجديد ال "كا" الملكيه ، و يعتقد أنه صمم لكى يبرهن الملك من خلاله على أنه لا يزال يمتلك الطاقه التى تجعله مؤهلا لحكم البلاد ، و ذلك بعد مرور ٣٠ سنه على توليه الحكم .

و لكن هذه المعلومات لا تعطينا الصوره الكامله عن مغزى اقامة شعائر ال "حب سد" .

أن الشعائر لا تقام بالضروره فى العام الثلاثين من تولى الملك للحكم ، و يمكن أن تقام قبل ذلك .

هناك بلا شك مغزى رمزى للعام الثلاثين ، و رغم ذلك نجد أن هناك ملوك احتفلوا بشعائر ال "حب سد" عدة مرات فى فترات حكمهم التى كانت أقل من ٣٠ سنه [٨] ، و هو ما يعنى أن هذه الشعائر الملكيه لا تهدف فقط لتجديد طاقة الملك الذى تقدم به العمر .

كان الملك يمضى جزءا كبيرا من الشعائر فى زيارة مقاصير الكيانات الالهيه التى تسكن كل اقليم من أقاليم مصر . تلك الكيانات الالهيه - التى كانت حاضره فى صورها المقدسه (أى تماثيلها) - كانت تحضر من كل أقاليم مصر فى مراسم رسميه لتشارك فى الاحتفال .

ترمز هذه الصور المقدسه للقوى الروحيه التى تسكن أرض مصر ، و التى تسكن أيضا فى صور مقدسه (تماثيل) على هيئة بشر أو أنصاف بشر و أنصاف حيوانات . و هكذا كان الملك يتصل اتصالا طقسيا بأرواح الطبيعه التى تسكن أرض مصر [٩] .

و الغرض من ذلك هو الاتصال بالعالم الروحى الأكثر شفافيه الذى يدعم العالم المادى و يمده بطاقة

الحياه ، و ذلك لضمان تدفق لا ينقطع لطاقة الحياه من مصدرها ، و هو عالم الروح .

ان الهدف الرئيسى من اقامة الملك لشعائر ال حب سد هو اقامة جسر يصل عالمنا بعالم الروح و اقامة علاقه متناغمه مع ذلك العالم من أجل خير البلاد .

و كما رأينا فى الفصل الثالث ، يتضمن الطقس الرئيسى فى شعائر ال "حب سد" اجتياز الملك للحدود التى تفصل بين العوالم لكى يدخل فى علاقه مباشره مع القوى الروحيه التى تكون عادة محتجبه .

فى الفصل الثالث أشرنا لممارسات و تجارب روحيه ذكرت فى سجلات و مصادر من العصر اليونانى و الهيللينستى . تقول هذه المصادر أنه من الضرورى للانسان أن يقف على حافة الموت لكى تكشف له تلك القوى الروحيه فى رؤيا تأتيه و هو فى حاله من حالات الوعى المتغير .

فى قلب شعائر ال "حب سد" تقف الطقوس السريه و هى طقوس روحيه تضع الملك فى علاقه واعيه بعالم الروح . و لذلك تعتبر شعائر ال "حب سد" المصريه أصل التجارب الروحيه اليونانيه و الهيللينستيه التى بدأ ظهورها فى اليونان فى القرن الثامن قبل الميلاد . و لكن شعائر ال "حب سد" المصريه تختلف عن الطقوس الروحيه اليونانيه و الهيللينستيه فى العديد من النقاط الأساسيه .

بعد انهاء الطقوس السريه بنجاح يستمر الملك فى أداء شعائر ال "حب سد" ، و يبدأ بعد ذلك فى رقصة ال "حب سد" الشهيره و التى صورها الفنان المصرى فى العديد من المشاهد .

تعرف هذه الرقصه باسم "طقس تحديد المسار" ، و يقال أن الغرض منها أن يبرهن الملك الذى تقدم به العمر على أنه لا يزال يمتلك الحيويه و النشاط الذى يحتاجه الحاكم للقيام بمهام منصبه .

و لكن هذا التفسير يجعلنا نتجاهل مغزى آخر أكثر عمقا لذلك الطقس المقدس .

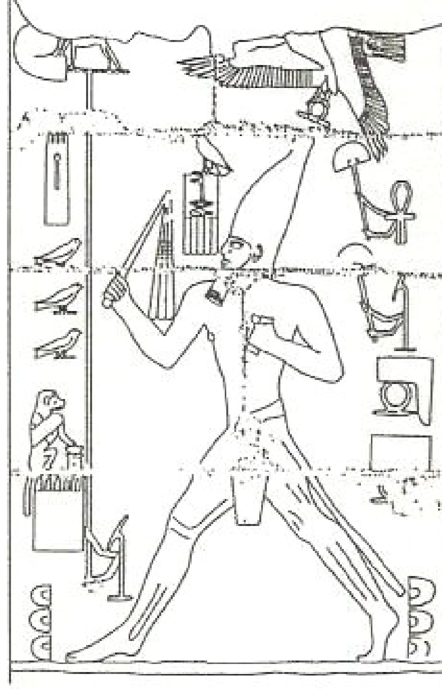
من خلال هذه الرقصه ، التى يقوم الملك خلالها بقطع فناء واسع يرمز لأرض مصر ، يقوم الملك أيضا بشكل سحرى بوصل العالم الأرضى بالعالم السماوى .

فى أغلب النقوش التى تصور الملك و هو يقوم برقصة ال "حب سد" نلاحظ وجود ثلاث علامات على هيئة ركام من الحجاره فى الناحيه اليمنى و الناحيه اليسرى من الفناء ، و على الملك أن يقوم

بالركض بين هذه العلامات . و هذه العلامات الأرضيه ترمز لحدود مملكته على الأرض .

و بالاضافه التى تلك العلامات الأرضيه ، هناك علامات أخرى و هى عباره عن الرمز الهيروغليفى لكلمة سماء و قد انقسم الى شطرين و وضعت علامة ال "شن" (رمز لانهائيه دورات الزمن) تحت كل شطر منهما ١٠ .

فى المشهد التالى نرى العلامات الأرضيه أمام أقدام الملك و خلفها مباشرة ، أما علامات السماء فنجدها على يمين الملك و أيضا فوق رأسه فى هيئة صقر يحمل بين مخالبه علامة ال "شن" .



الملك زوسر يؤدى طقس تحديد المسار و هو من شعائر ال "حب سد" . و أمام الملك رفع عامود "ويبواويت" (فاتح الطرق) فى هيئة ابن آوى . يركض الملك بين مجموعتين من أكوام الحجاره ، كل مجموعه مكونه من ثلاثة أكوام على يمين و يسار أقدام الملك ، و خلف الملك الرمز الهيروغليفى للسماء و قد انقسم الى شطرين ، تحت كل شطر علامة "شن" (رمز لانهائيه دورات الزمن) . و هذا النقش هو واحد من ثلاثة مشاهد مسجله فى الممرات التى تقع أسفل هرم زوسر المدرج بسقاره .

يظهر الملك فى هذا المشهد و هو يرتدى النقبه القصيره الخاصه بطقس الجرى فى شعائر ال "حب سد" و التى يميزها وجود ذيل ثور يتدلى من الخلف . يرمز هذا الذيل لامتلاك الملك قوة و فحولة ذلك الحيوان الذى يحمل ذيله .

من خلال طقس الجرى يقوم الملك بدور ايجابى فى تدفق الطاقه الحيويه الى البلاد و ذلك من خلال مشاركته فى عالمين (عالم الأرض و عالم السماء) . ان الحقل الذى يقطعه الملك و يركض فيه ليس فقط أرض مصر و انما هو أيضا حقل روحى سماوى ، و يؤكد ذلك وجود الرمز الهيروغليفى للسماء و الذى صوره الفنان المصرى و قد انقسم الى شطرين ، ربما ليعبر عن النصف الشمالى و النصف الجنوبى من قبة السماء ١١ .

و هناك دليل آخر يؤكد أن طقس الجرى لا يقع فقط على الأرض و انما يقع أيضا فى السماء ، و هذا الدليل عباره عن نص ورد فى معبد ادفو (من العصر البطلمى) . يصف النص رقصة ال "حب سد" التى يقوم بها الملك بهذه العبارات :-

▶ها هو (الملك) يجرى عابرا المحيط ، و أركان السماء الأربعه ، و يصل الى حيث تصل أشعة الشمس ، و يجتاز الأرض ، و يهب الحقل لربته ◀ ١٢ .

استخدمت كلمة حقل مرارا فى متون الأهرام و فى النصوص الدينيه المصريه التى ظهرت بعد عصر متون الأهرام للاشاره الى مناطق ماورائيه يعبرها الموتى فى رحلتهم للعالم الآخر ١٣ .

فى هذه المناطق الماورائيه ترتحل روح الملك عند قيامه بالطقوس السريه .

و قد يكون الغرض من الرقص الطقسى فى شعائر ال "حب سد" التأكيد على هيمنة الملك على تلك المناطق ، و قدرته على استقطاب الطاقه الحيويه للبلاد كلها عن طريق وصلها بينبوع الحياه الخفى فى عالم الروح .

و هنا نلاحظ التشابه بين نتائج شعائر ال "حب سد" فى مصر و بين نتائج طقوس ال "أكيتو" (رأس السنه الرافديه) فى بابل و التى اعتقد البابليون أنها تجدد طاقة الحياه و الخصوبه للأرض كلها ١٤ .

و لما كانت شعائر ال "حب سد" تتعلق بوصل الأرض بالسماء أو وصل العالم المادى بعالم الروح ، فان طقوس التتويج بلا شك كان لها أيضا مغزى كونى .

كانت المنصة التى يتوج فوقها الملك دائما ما تصور كمكان مرتفع يصل اليه الملك عبر درجات سلم أو معراج و كأنها هرم مدرج ، و هى بذلك ترمز للتل الأزلى الذى برز من محيط "نون" عند بدء الخليقه ، كما ترمز للمعراج الذى يصل الأرض بالسماء ١٥ .

و بعكس التقاليد الأوروبيه التى يتوج فيها الملك مره واحده فقط عند توليه العرش أول مره ، نجد أن تتويج الملك فى مصر القديمه هو حدث يعاد تكراره فى العديد من المناسبات ، و على رأسها شعائر ال "حب سد" . و الهدف من اعادة تتويج الملك هو منحه القوه التى يحتاجها للقيام بمهام منصب الملكيه الذى يتطلب أن يجمع الملك بين القدرات البشريه و القدرات الالهيه ١٦ .

كان الملك يتوج مرتين على الأقل فى شعائر ال "حب سد" : مره قبل الطقوس السريه و مره أخرى بعد الطقوس السريه ، و بمراسم التتويج الثانى يختتم احتفال ال "حب سد" ١٧ .

ينطوى التتويج أيضا على مغزى فى غاية الأهميه و هو التأكيد على طبيعة الملك الشمسيه باعتباره "ابن رع" .

ترمز منصة التتويج للتل الأزلى الذى برز من محيط "نون" عند بدء الخليقه ، و لذلك فان صعود الملك الى هذه المنصه و تتويجه فوقها هو بمثابة اعادة تكرار لحدث تجلى "آتوم رع" فى الزمن الأول . فى هذا الطقس يقوم الملك باعادة تكرار هذا الحدث الكونى على الأرض ، و فى هذه اللحظه يصبح الملك تجسيدا لرب النور على الأرض و يتحول الى كيان شمسى ، و هو أحد أهداف اقامة شعائر ال "حب سد" .

هذا التحول الى كيان شمسى (يمتلك وعيا سماويا) كان جزءا هاما من هذه الطقوس و فى بعض الحالات يتم ابرازه بشكل واضح ١٨ .

و ربما كان ذلك هو السبب الذى جعل الملك "نى أوسر رع" يهتم بتصوير شعائر ال "حب سد" التى أقامها فى حياته داخل معبد الشمس الذى شيده بمنطقة أبو غراب .

ان التتويج فى حد ذاته هو حدث كونى ، و كان المصريون القدماء ينظرون له باعتباره اكتمال للوحده أو الوصل بين الأرض و السماء أو بين عالم الماده و عالم الروح .

ولذلك كان الكهنه يرتلون العبارات التاليه أثناء مراسم تتويج الملك :-

► ها هو حورس يظهر معتليا عرشه الجنوبى ، فيصل الأرض بالسماء ◄

ثم يعيد الكاهن تكرار العباره ثلاث مرات أخرى مع تغيير الاتجاه من الجنوب الى الشمال ثم الشرق ثم الغرب و بذلك يتم تأكيد الحدث فى الجهات الأصليه الأربعه ، و فى كل مره يولى الملك وجهه شطر الجهة التى يتحدث اليها الكاهن [١٩] .

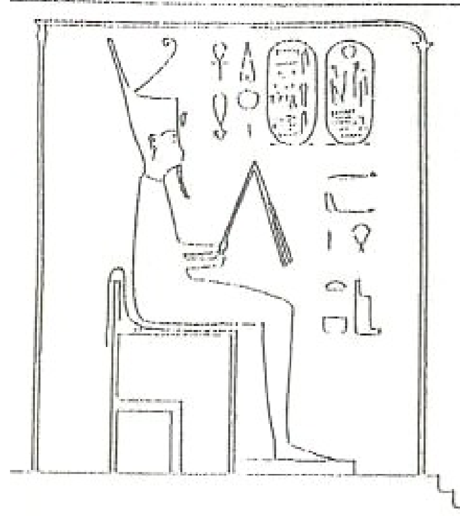
كانت مراسم التتويج فى حد ذاتها حدثا مزدوجا ، لأنها تشمل تتويج الملك بتاج مزدوج مكون من التاج الأبيض و التاج الأحمر معا .

ان رمزية التاج المزدوج تتجاوز رمزية مصر العليا و مصر السفلى (الصعيد و الوجه البحرى) ، لأن التيجان فى الأصل هى رمز لقوى الطبيعه و ما وراء الطبيعه [٢٠] .

علاوه على ذلك فان التاج الأبيض يرتبط بأوزير بشكل خاص ، لأن أوزير يظهر فى أغلب الأحيان و هو يرتدى ذلك التاج . و لم يظهر أبدا و هو يرتدى التاج الأحمر . أما حورس فيظهر عادة و هو يرتدى التاج المزدوج المركب من التاج الأحمر و التاج الأبيض معا .

أثناء مراسم التتويج يرتدى الملك نقبه قصيره أو عباءه أوزيريه طويله أشبه بالكفن ، و ربما كانت هى نفس العباءه التى يرتديها الملك أثناء طقوس ال "حب سد" السريه . و هذا فى حد ذاته يدل على أن الملك لا يتوج فقط باعتباره حورس ، و انما يتوج أيضا باعتباره أوزير ، رب عالم الروح .

المشهد التالى يصور تتويج الملك و هو يرتدى العباءه الأوزيريه . يصور المشهد تتويج الملك أوزوركون الثانى قبل بداية طقوس ال "حب سد" السريه مباشرة .



الملك أوزوركون الثانى متوجا بالتاج الأحمر و مرتديا العباءه الأوزيريه الطويله قبل قيامه بطقوس ال "حب سد" السريه مباشرة

قارن بين هذا المشهد و بين مشهد تتويج الملك "نى أوسر رع" و هو يرتدى النقبه القصيره التى يرتديها الملك فى التتويج الثانى الذى يقع أحيانا بعد الطقوس السريه [٢١] .

و بعد كل تتويج – أو ربما أثناء مراسم التتويج نفسها – تقدم للملك قرابين من الطعام .

فى مشاهد ال "حب سد" الخاصه بالملك أوزوركون الثانى نقرأ أن الملك استراح فى قاعه للطعام بعد انتهاء مراسم تتويجه [٢٢] . جاء ذكر قاعة الطعام أيضا فى مشاهد ال "حب سد" للملك أمنحتب الثالث [٢٣] .

و بالطبع لا يتوقع أن تكون الوجبه التى تقدم فى هذه المناسبه وجبه عاديه ، لأنها تحدث فى سياق غايه فى القداسه . يتم اختيار الطعام الذى يتناوله الملك بعنايه من مختلف المحاصيل التى تنتجها أرض مصر ، لأن تناول الملك لهذه الأطعمه و هضمه لها بحيث تصبح جزءا من طاقته الحيويه له مغزى عميق ، و يعنى أنه صار مفعما بالطاقه الحيويه لأرض مصر كلها .

و لأنه هو المسئول عن المؤن و عن خصوبة الأرض عليه أن يتناول من هذه المؤن تناولا طقسيا .

و حين يقتات من هذه المؤن فهو بذلك يكمل دوره كامله للخصوبه تنتقل فيها الطاقه الحيويه من

الأرض للعالم السفلى ثم تعود الينا مجددا و هكذا .

كانت شعائر ال "حب سد" تختتم عادة بوليمه كبرى يتم فيها استقبال عدد كبير من الضيوف ، كما فى حالة الملك أوزوركون الثانى . تبدو مشاهد هذه الوليمه و كأنها شكل من أشكال الطقوس الزراعيه بسبب وجود صور لسيدات تحملن أوعيه مليئه بخيرات الأرض ٢٤ .

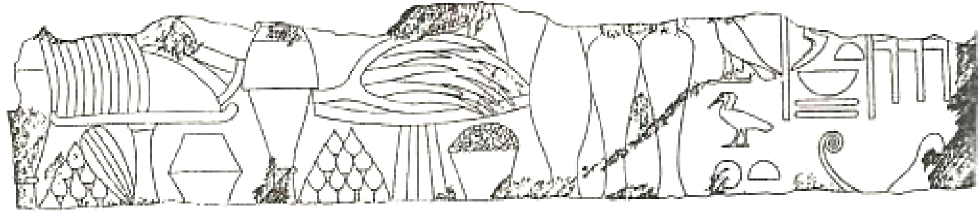
و هناك أيضا دليل على أن شعائر ال "حب سد" الثلاثه التى احتفل بها الملك أمنحتب الثالث فى حياته ختمت بولائم قدمت فيها كميات هائله من الطعام .

يقول "ايريك أبهيل" : ► كان الملك يقيم فى ختام الشعائر ولائم عظيمه تقدم فيها كميات هائله من الأطعمه تكفى لاطعام كل سكان عاصمة مصر فى ذلك الوقت ، و هى مدينة طيبه (الأقصر)◄ ٢٥.

و لذلك كان علينا حين نرى نقوشا تصور قرابين أو حملة قرابين أو تصور الملك و هو يتلقى القرابين أن نتذكر أن ذلك لا يعنى بالضروره أننا أمام طقوس جنائزيه .

هناك على سبيل المثال العديد من مناظر تقديم القرابين فى مشاهد ال "حب سد" للملك "نى أوسر رع" ، و من الواضح أنها تقدم للملك أثناء حياته ٢٦ .

المشهد التالى هو عباره عن جزء من جداريه مهشمه عثر عليها فى الجزء الواقع أسفل المسله التى شيدها الملك "نى أوسر رع" فى معبد الشمس بأبو غراب . و المشاهد التى عثر عليها هناك كانت مخصصه لتصوير شعائر ال "حب سد" .



قرابين ال "حب سد" توضع أمام الملك "نى أوسر رع" ، و هو لا يظهر فى المشهد و انما يظهر فقط الجزء العلوى من تاجه فى أقصى يمين المشهد . و من بين القرابين المقدمه التين و أوانى من النبيذ و خضروات مما

تنتجه الأرض . المشهد من معبد الشمس بأبو غراب . عصر الأسره الخامسه ، دوله قديمه .

يصور المنظر القرابين و هى متراصه أمام الملك ، الذى لا يرى منه سوى الجزء العلوى من التاج المزدوج فى الناحيه اليمنى من المنظر .

ان رقصة ال "حب سد" و مراسم التتويج و الوليمه المقدسه تشير الى معانى روحيه فى احتفال ال "حب سد" و تبين لنا أن هذه الشعائر كانت تدور حول شئ أعمق من مجرد تجربه شخصيه للملك .

و رغم أن التجربه الروحيه التى يمر بها الملك فى طقوس ال "حب سد" السريه هى حجر الزاويه فى تلك الشعائر الملكيه ، الا أن مغزى الشعائر و الهدف منها يتجاوز حياة الملك الشخصيه .

ان الهدف الأساسى من شعائر ال "حب سد" هو وصل الأرض بالسماء ، أو وصل العالم المادى بعالم الروح ، و ذلك من خلال الملك الذى يحيا فى العالمين فى نفس الوقت ، و يهيمن عليهما معا .

و هذا الوصل يعود بالخير و البركه و على أرض مصر فتزدهر حقولها و يجد الشعب الوفره فى المحاصيل و قطعان الماشيه .

شعائر ال "حب سد" و الأهرامات المدرجه :-

فى الفقرات التاليه سنبحث الأدله على وجود علاقه بين ال "حب سد" و بين أهرامات الدوله القديمه ، لأن ذلك له علاقه مباشره بفهم المغزى الروحى لمتون الأهرام و الذى تجاهله علماء المصريات أو أهملوه . يعود السبب فى ذلك الاهمال أو التجاهل الى هيمنة التفسير الجنائزى للأهرامات ، حيث يعتقد أن الأهرامات شيدت فقط لتكون مقابر ، و بالتالى تفسر الأبنيه المحيطه بها (كالمقاصير و المعابد و الطرق الصاعده) عادة على أنها تخدم الشعائر الجنائزيه للملك المتوفى .

و لكن فى السنوات الأخيره أدرك علماء المصريات أن قدماء المصريين كانوا يبدأون فى تشييد مجموعة المعابد التى تحيط بالأهرامات فى بداية حكم الملك لكى تخدم اقامة الشعائر الملكيه فى حياة الملك . و لذلك يقول عالم المصريات "ستيفن كويرك" أن مصطلح "المعبد الجنائزى" (المعبد

المجاور للهرم) هو مصطلح غير دقيق ، و يجب يستبدل ب "معبد الشعائر الملكيه" ٢٧ .
و هذا الاقتراح له أهميه كبرى و خاصة فى المجموعات الهرميه للدوله القديمه منذ بداية عصر الأسره الرابعه . اذا كانت هناك أدله على وجود علاقه وثيقه بين المجموعات الهرميه و بين شعائر ال "حب سد" فمن الضرورى أن نعيد النظر فى التفسير الجنائزى للأهرامات و ما يحيط بها من معابد . لا يوجد دليل جديد وسط الأدله التى سنناقشها ، فالأدله معروفه و لكن يتم اهمالها لأنه حتى الآن لم ينتبه أحد للمغزى الحقيقى لارتباط الأهرامات بشعائر ال "حب سد" .

هرم الملك زوسر بسقاره :-

هرم الملك زوسر بسقاره هو أول هرم شيد فى الحضاره المصريه ، حسب التأريخ الأكاديمى الذى اتفق عليه أغلب علماء المصريات . و قد شيده الملك زوسر فى عصر الأسره الثالثه ، دوله قديمه (حوالى ٢٧٠٠ سنه قبل الميلاد) .
لم يكن هذا الصرح هرما كاملا ، أى ليس له أسطح مستويه مائله ، و انما هو عباره عن سلسله من الدرجات تشبه درجات السلم . ربما كانت هذه الدرجات ترمز للتل الأزلى الذى برز من محيط "نون" عند بدء الخليقه . باعتلاء ذلك التل الأزلى جلب الاله الخالق "آتوم رع" النور و الحياه للوجود من داخل الفوضى و الظلمه الأزليه التى كانت تعم مياه الأزل قبل خلق الكون .
و الرمز الهيروغليفى الذى استخدمه المصريون القدماء للتعبير عن التل الأزلى عباره عن تل مقسم الى سلسله من الدرجات .
تشير النصوص المصريه القديمه لوجود نموذج مصغر للتل الأزلى فى العديد من المعابد المصريه .
و لأن هذه النماذج كانت تصنع من مواد قابله للتلف فقد اختفت و لم نعثر على أحد هذه النماذج ، و من المرجح أن أغلب هذه النماذج كانت على شكل هرم مدرج ٢٨ .
ان خلق الكون فى نظر المصريين القدماء لم يكن حدثا وقع مره واحده فى بدء الزمان و انتهى ، و انما هو حدث يعيد نفسه مرارا . فى كل عام رأى المصريون الأرض و هى تختفى تحت مياه

الفيضان ثم تظهر من جديد و قد تجددت طاقتها و صارت خصبه و كأنها خلقت للتو . و كل ليله يختفى قرص الشمس و تبتلعه مياه المحيط السماوى لكى يولد من جديد فى صباح اليوم التالى .

فما هى اذن علاقة الهرم المدرج بشعائر ال "حب سد" ؟

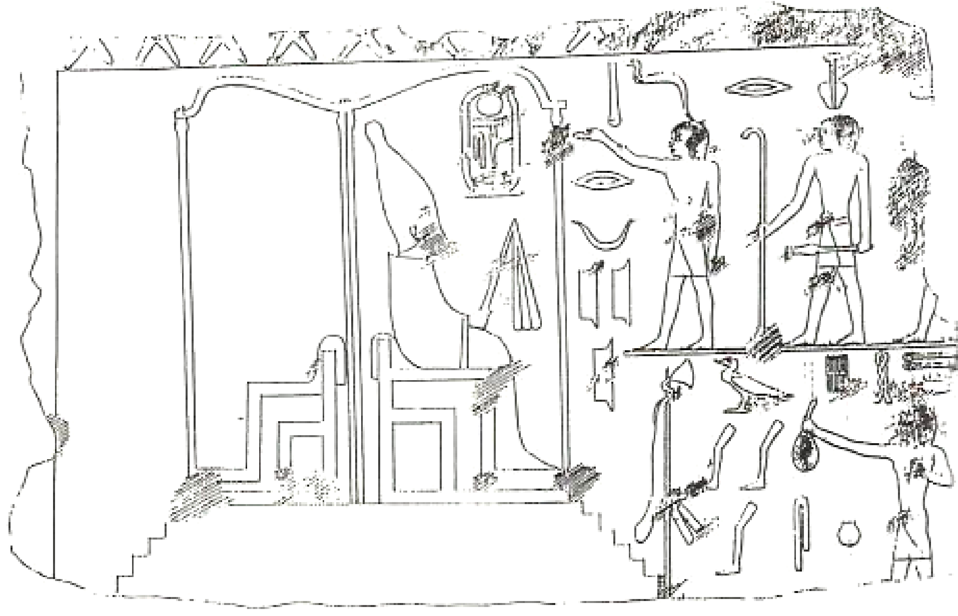
رأينا فى الفقرات السابقه أن الملك فى مصر القديمه هو صورة "رع" على الأرض .

و من الناحيه الميثولوجيه يعتبر "رع" هو النموذج الالهى للملك ، و هو أول ملك لمصر و كل ملك يتولى عرش مصر هو خليفته و يعتلى نفس العرش الذى تبوأه "رع" فى الزمن الأول (الزمن الذى تقع فيه أحداث قصة الخلق) .

فجر كل يوم ، حين يصعد الملك درجات "بيت الصباح" فى المعبد ، فهو بذلك يحاكى على الأرض ما يفعله "رع" فى السماء لحظة الاشراق ٢٩ .

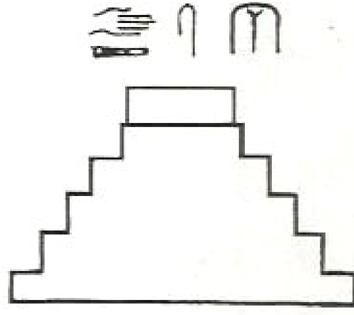
و فى مراسم التتويج التى تجرى أثناء شعائر ال "حب سد" كان الملك أيضا يحاكى لحظة تجلى النور أول مره عند بدء الخليقه ، و المنصة التى يتوج فوقها الملك هى صورة التل الأزلى الذى يشبه شكل الهرم المدرج .

فى الشكل التالى يظهر الملك "نى أوسر رع" فوق منصة التتويج و هو يرتدى النقبه القصيره ، و يضع على رأسه التاج الأبيض ضمن طقوس ال "حب سد" .



تتويج الملك "نى أوسر رع" أثناء شعائر ال "حب سد" . و يعتبرالعرش المزدوج فوق المنصه ذات الدرجات من الصور المعتاده فى مشاهد ال "حب سد" . و الأجزاء المظلله فى المشهد هى المواضع التى تعرض فيها النقش للتلف .

كان التل ذو الدرجات يحتل أهميه كبرى فى الشعائر الملكيه لدرجة أنه كان رمزا لاحتفال ال "حب سد" كما كان أيضا رمزا للتل الأزلى . لذلك كان شكل الهرم المدرج يستخدم أحيانا فى النصوص المصريه للدلاله على احتفال ال "حب سد" .



ان منصة التتويج فى شعائر ال "حب سد" هى نسخه أو نموذج مصغر من التل الأزلى ، و هى نفس صورة الهرم المدرج . فى هذا المشهد نرى منصة تتويج على شكل هرم مدرج يعلوها كلمة "حب سد" بالهيروغليفيه .

ان الهرم المدرج اذن هو المنصة التى يتوج فوقها الملك أثناء شعائر ال "حب سد" ، و لكنها منصة شيدت بمقاييس هائله ٣٠ . بل أن المجموعه الهرميه للملك زوسر كلها شيدت لتكون موقعا لاقامة شعائر ال "حب سد" . و هى مليئه بغرف لتغيير الملابس و مقاصير لاستقبال الصور المقدسه للكيانات الالهيه التى ترمز لأقاليم مصر ، و بها فناء لاقامة طقس تحديد المسار ، و منصه للتتويج ، الخ .

لا شك أن المهندس "ايمحوتب" قام بتصميم الأبنيه و الأفنيه المخصصه للمراسم و التى تحيط بهرم زوسر المدرج و هو يضع فى ذهنه طقوس ال "حب سد" .

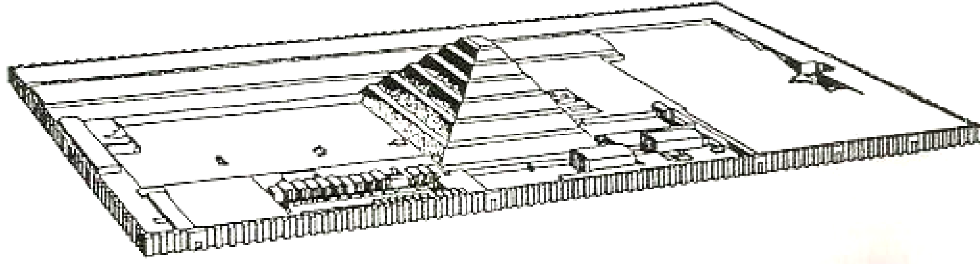
و نلاحظ أن العديد من الأبنيه داخل المجموعه الهرميه هى تقليد بالحجر لنماذج معماريه كانت تشيد بالطوب اللبن و الخشب فى عصر الأسره الأولى و الثانيه .

و صفت بعض أبنية المجموعه الهرميه (و ليس كلها) بأنها نماذج رمزيه مقلده من أصل آخر ربما كان قصر الملك بمنف ، و أنها ربما لم تستخدم فى احتفال ال "حب سد" الذى أقامه الملك ، و انما الغرض منها مجرد احياء ذكرى معينه . و هو ما جعل بعض علماء المصريات يستنتج أن المجموعه الهرميه كلها صممت فقط لكى يستخدمها الملك فى حياته الأخرى ٣١ .

فالمقاصير لها مدخل على شكل ممر و مشكاوات لوضع التماثيل و مقابس لوضع مشاعل يتم اضاءتها فى بداية شعائر ال "حب سد" .

و هناك أيضا العديد من الأبنيه الهامه التى لم تكن مجرد نماذج مقلده من أصل آخر ، و انما هى أبنيه شيدت لاستخدام محدد ٣٢ ، و هو ما يؤكد أن المجموعه الهرميه للملك زوسر كانت تستخدم للاحتفال بشعائر ال "حب سد" فى حياة الملك ، بل ان فرضية ال "حب سد" أكثر قبولا من الفرضيه التى تقول أن هذه المجموعه الهرميه شيدت فقط لاستخدام الملك فى العالم الآخر .

و تحت الهرم المدرج للملك زوسر هناك متاهه من الممرات و السراديب تحيط بقبو من الجرانيت ، و قد استخرج علماء الآثار من هذا القبو بقايا مومياء و لكن بفحصها تبين أنها وضعت هناك بعد عصر الملك زوسر بعدة قرون ٣٣ .

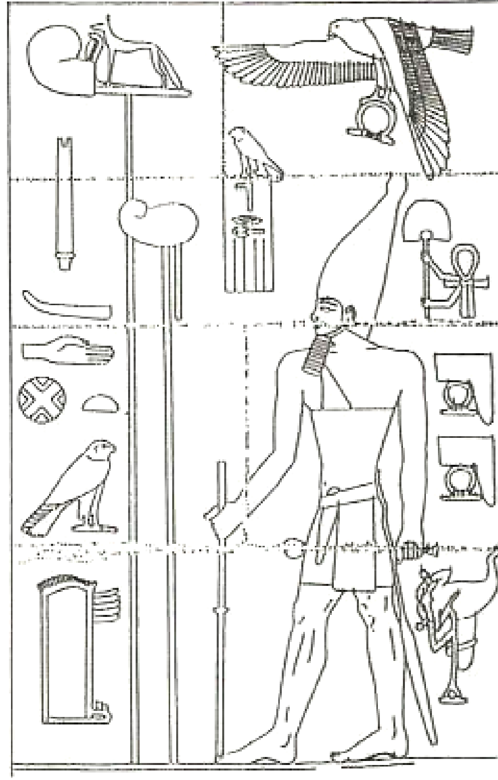


تحتوى المجموعه الهرميه للملك زوسر بسقاره على العديد من عناصر ال "حب سد" . فهناك فناء واسع فى وسطه منصة تتويج ، و على يمين الفناء صف من المقاصير الصغيره ، و على يمينها بيت الشمال و بيت الجنوب . و هناك غرفة لتغيير الملابس . و هناك المقبره الجنوبيه و تقع فى الطرف الأيسر من الفناء بالقرب من سور المجموعه الهرميه .

لا يوجد دليل أثرى على أن الملك زوسر دفن داخل هرمه المدرج بسقاره . بل ان كل النقوش داخل المجموعه الهرميه تتحدث عن شعائر ال "حب سد" و ليس عن موت الملك .

فى الممرات الواقعه تحت الأرض هناك ثلاثة تجاويف فى الحائط بها مشاهد تصويريه .

يظهر الملك فى اثنين من هذه المشاهد مرتديا النقبه القصيره التى يتدلى منها ذيل الثور و هو يؤدى طقس تحديد المسار . اما المشهد الثالث فيصور الملك زوسر و هو يقف أمام مقصوره .
و لأن هذه هى النقوش الوحيده داخل الهرم ، فلا يوجد دليل أقوى من ذلك على علاقة شعائر ال "حب سد" الوثيقه بالهرم وبالأبنيه و الأفنيه المحيطه به .



الملك زوسر يزور مقصورة "حور بحديت" (حورس المنتصر) ، و أمامه عامود "ويبواويت" (فاتح الطرق) . و هذا النقش هو واحد من ثلاثة مشاهد مسجله على جدران الممرات الواقعه تحت هرم الملك زوسر المدرج بسقاره ، و هذه النقوش تعتبر دليل قوى على علاقة المجموعه الهرميه بشعائر ال "حب سد" .

هناك أيضا نقوش مشابهه عثر عليها علماء الآثار فى المكان الذى يطلق عليه "المقبره الجنوبيه" ،

و هى تقع عند الحافه الجنوبيه لمجموعة الملك زوسر الهرميه . و هو ما دعا بعض علماء المصريات الى افتراض أن الملك زوسر ربما استخدم المقبره الجنوبيه فى اقامة الطقوس السريه فى شعائر ال "حب سد" ٣٤ .

و لكننا يمكن أن نستنتج من ذلك أيضا أن الهرم نفسه كان يستخدم لذلك الغرض . لا يوجد سبب مقنع يجعلنا نختار المقبره الجنوبيه و نفضلها على الهرم ، لأنها فقط أخذت نسخه من النقوش التى عثر عليها فى الممرات الواقعه تحت الهرم ، أو أنها أخذت الى حد ما تصميم تلك الممرات ٣٥ .

هرم الملك "سخم خت" :-

و الهرم التالى الذى شيده المصريون بعد هرم زوسر هو هرم الملك "سخم خت" .

لم يكتمل بناء هرم الملك "سخم خت" و هو هرم مدرج مثل هرم الملك زوسر ، و يقف وسط مجموعه من الأبنيه تشكل معا مجموعه هرميه واحده يقارب حجمها حجم مجموعة الملك زوسر التى تجاورها تماما .

ان هرم الملك "سخم خت" جدير بالاهتمام ، و السبب فى ذلك أنه لم يدخله أحد منذ تشييده و حتى اكتشافه فى بداية الخمسينات من القرن العشرين . كانت بوابة الهرم فى الناحيه الشماليه مغلقه و كانت هناك كتله حجريه تسد مدخل الغرفه الداخليه ، و قد عثر مكتشف الهرم دكتور "زكريا غنيم" وسط الرديم الذى كان يملأ الممرات على أساور و حلى من الذهب و عصا سحريه مغطاه بصفائح من الذهب . كما عثر أيضا على بقايا طبق من الألاباستر دونت عليه كلمة "حب سد" و كلمه أخرى هى "اى ان خنوم" ٣٦ ، و هو اسم أحد كبار موظفى الدوله فى عصر الملك زوسر ، و وجود اسمه فى هرم الملك "سخم خت" يعنى أنه خدم فى عصر الملك "سخم خت" أيضا ٣٧ .

ان العثور على الطبق الألاباستر للموظف "اى ان خنوم" داخل ممرات هرم الملك "سخم خت" و قد سجل فوقه حضوره لاحتفال ال "حب سد" تعنى وجود صله تربط بين الهرم و بين شعائر ال "حب سد" .

كان الباب المؤدى للغرفه الداخليه مغلقا تماما مثل الباب المؤدى الى داخل الهرم . و عند دخول المكتشف دكتور "زكريا غنيم" الى الغرفه الداخليه عثر على تابوت من الألاباستر فى وسط الغرفه ، و فوقه بقايا زهور جافه . لم تكن هناك أى قطع من الأثاث الجنائزى حول التابوت . و عند فتح التابوت تبين أنه فارغ تماما ٣٨ .

نحن هنا أمام مثال لهرم لم يتم استخدامه كمقبره ، و لكنه فى نفس الوقت يحتوى على تابوت .

من الواضح أن التابوت لم يستخدم فى دفن الملك المتوفى ، الا أن ذلك لا يعنى أنه لم يستخدم أبدا من قبل . فى الفصل الثالث أشرنا الى امكانية استخدام تابوت فى طقوس ال "حب سد" السريه ٣٩ .

و رغم أن ذلك لا يمكن اثباته بشكل قطعى ، الا انه ليس من المستبعد أن يكون التابوت الفارغ فى هرم الملك "سخم خت" و الذى وضع داخل هرم يقف فى وسط مجموعه هرميه مشابهه لمجموعة هرم الملك زوسر قد استخدم فى طقوس ال "حب سد" السريه التى يمر فيها الملك بتجربة الموت الطقسى أو المؤقت .

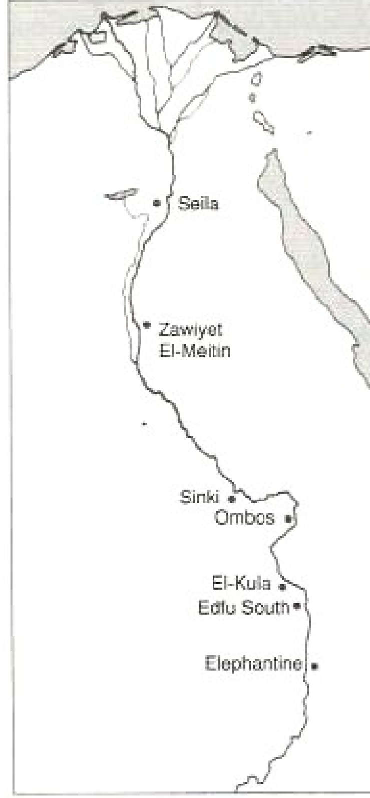
السبع أهرامات الاقليميه المدرجه :-

استمر المصريون القدماء فى تشييد أهرامات مدرجه حتى بداية عصر الأسره الرابعه .

هناك سبع أهرامات مدرجه تنسب للملك "حونى" (آخر ملوك الأسره الثالثه) أو للملك "سنفرو" (أول ملوك الأسره الرابعه) . يطلق على هذه الأهرامات اسم الأهرامات الاقليميه السبعه ، لأنها تقع فى أقاليم مختلفه فى أنحاء مصر بدءا من "سيلا" (بالقرب من الفيوم) فى الشمال انتهاءا ب "اليفانتين" فى الجنوب .

يقف كل هرم من هذه الأهرامات السبعه وحده دون أى مبانى ملحقه به أو أفنيه أو معابد .

و هذه الأهرامات معظمها صغير الحجم ، باستثناء هرم سيلا (بالقرب من الفيوم) الذى ينسب للملك سنفرو و الذى يقترب حجمه من حجم هرم الملك ونيس آخر ملوك الأسره الخامسه . أما الأهرامات الأخرى فهى تقريبا نصف ذلك الحجم .



خريطه توضح موقع الأهرامات الاقليميه السبعه التى تنسب للملك حونى و الملك سنفرو . و لا يعتقد أن هذه الأهرامات قد شيدت لتكون مقابر لأنها تخلو من وجود غرف داخليه .

و الشئ الجدير بالتأمل بالنسبه لهذه الأهرامات الاقليميه السبعه أنها بدون مدخل أو ممرات أو غرف داخليه ، و لذلك فليس من المعقول أن تكون شيدت لكى تستخدم كمقابر .

افترض بعض الباحثين أن هذه الأهرامات شيدت لتكون رموزا للتل الأزلى ، و من المحتمل أيضا أن تكون بمثابة شعارات تجسد قدرة الملك و قد شيدت بالقرب من قصوره فى عدة أقاليم ٤٠ .

ان ما يجعل من هذه الأهرامات شعارا لقدرة الملك هو أنها ترمز للتل الأزلى كما ترمز لمنصة التتويج .

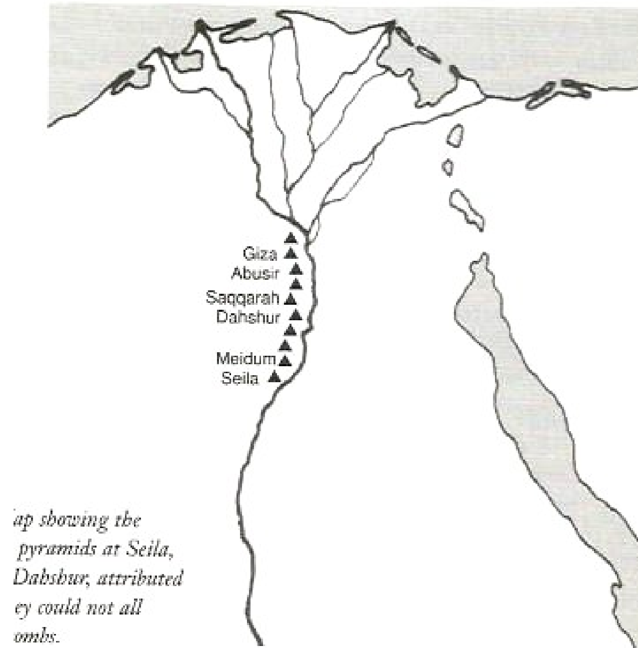
لا نستطيع أن نجزم أن الأهرامات الاقليميه السبعه ترتبط باحتفال ال "حب سد" أم لا ، و لكن وجود

هذه الأهرامات يؤكد لنا أن الشعائر الجنائزيه ليست هى السبب الوحيد و لاحتى السبب الأساسى وراء تشييد الأهرامات .

أهرامات الأسره الرابعه و شعائر ال "حب سد" :-

فى عصر الأسره الرابعه مر الهرم المدرج بتحول ، فصار هرما كاملا بسطح أملس و جوانب مائله و لكن تبقى وظيفة الهرم كمقبره فقط موضع تساؤل فى عصر الأسره الرابعه كما كانت فى عصر الأسره الثالثه .

قام أول ملوك الأسره الرابعه و هو الملك سنفرو ببناء ثلاثة أهرامات بالاضافه الى هرم "سيلا" بالفيوم و ربما عدة أهرامات أخرى من الأهرامات الاقليميه السبعه التى ذكرناها فى الفقره السابقه .



خريطه توضح موقع أهرامات سيلا و ميدوم و دهشور و التى تنسب للملك سنفرو . من غير المعقول أن كل هذه الأهرامات كانت مقبره لشخص واحد .

من الأهرامات التى تنسب للملك سنفرو هرم ميدوم و الهرم المنحنى و الهرم الأحمر بدهشور .

بالتأكيد لا يمكن أن تكون كل هذه الأهرامات قد استخدمت كمقابر للملك ، و علينا أن نعيد التفكير فى التفسير الجنائزى الذى يقول بأن الملك كان ينوى استخدام كل هرم من هذه الأهرامات كمقبره و لكنه فى كل مره يشيد هرما يغير رأيه فجأه لسبب غير معروف و يقرر أن يشيد مقبره أخرى .

و بدلا من نظرية "الملك ذو الرأى المتأرجح" ، يفترض عالم الآثار الأمريكى "مارك لينر" أن هرم ميدوم شيد ليكون مقبره رمزيه و ليس مقبره حقيقيه ٤١ .

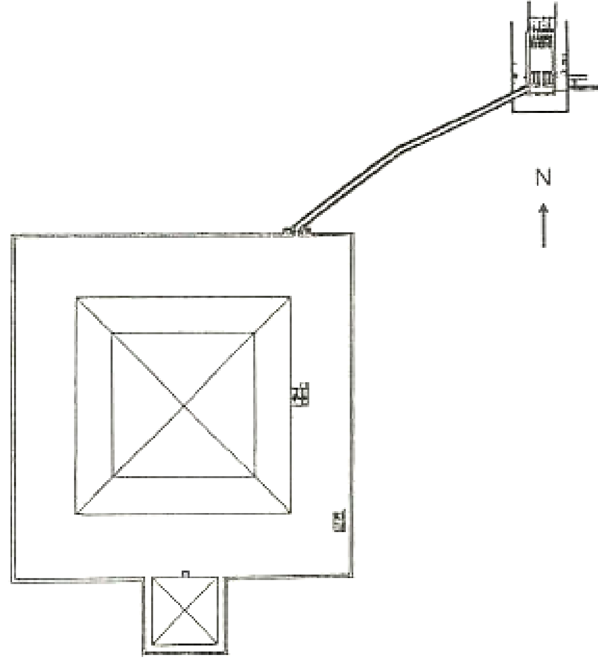
لم يعثر داخل هرم ميدوم على تابوت أو أى بقايا لمومياء ، كما نلاحظ أن المقصوره المجاوره للهرم صغيره للغايه ، و هى أقرب الى النصب التذكارى منه الى المعبد الجنائزى .

اذا قبلنا رأى "مارك لينر" بخصوص هرم ميدوم ، فماذا عن الهرمين الآخرين بدهشور ؟

الهرم المنحنى بدهشور :-

الهرم المنحنى بدهشور هو أول هرم يتصل بمعبد عند حافة الوادى من خلال طريق صاعد . و هو أيضا أول هرم يشيد بجواره هرم تابع (هرم صغير) داخل المجموعه الهرميه .

قد يكون للهرم التابع نفس وظيفة المقبره الجنوبيه فى المجموعة الهرميه للملك زوسر ، و هى حفظ تمثال ال "كا" ال خاص بالملك ٤٢ .



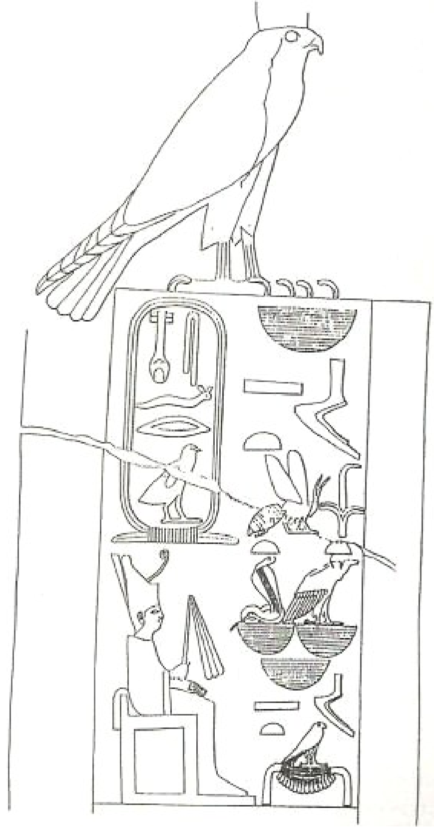
الهرم المنحنى للملك زوسر بدهشور . على اليمين توجد مقصوره ، و فى الأسفل يقع الهرم التابع ، و فى الأعلى يوجد معبد الوادى الذى يتصل بالهرم من خلال الطريق الصاعد ، و بجوار كل عنصر من هذه العناصر المعماريه الثلاثه كانت هناك لوحات كبيره تصور الملك سنفرو و هو يرتدى نقبة ال "حب سد" القصيره .

ان وجود الهرم التابع قد يجعلنا نعتقد لأول وهله أن الهرم المنحنى كان مقبرة الملك سنفرو ، و لكن هناك أسباب تجعلنا نتوخى الحذر قبل أن نقفز الى هذه النتيجه .

أولا ، لا يوجد أى أثر لتابوت فى أى غرفه من غرف الهرم ، و لا يوجد أى أثر لبقايا مومياء . و لكن هذا بالطبع لا يرقى لمستوى الدليل القاطع على أن الهرم لم يستخدم كمقبره ، كما أنه ليس دليلا على أن الهرم استخدم كمقبره .

ثانيا ، ان حجم المقصوره المجاوره للهرم أكبر قليلا من حجم ناووس ، و هى فى نفس حجم المقصوره المجاوره لهرم ميدوم و لذلك فهى أنسب لمقبره رمزيه و ليس لمقبره حقيقيه ٤٣ .

ثالثا ، عثر علماء الآثار على لوحتين بجوار الهرم التابع ، و كانت احداهما تحتوى على نقوش ، و لكن لم يعثر سوى على أجزاءها الغير منقوشه . و من المرجح وجود لوحتين متطابقتين فى المقصوره المجاوره للهرم الرئيسى و مدخل معبد الوادى ٤٤ . تنتهى هذه اللوحات من الأعلى بصورة حورس ، و ربما كانت كلها تحتوى على نفس المنظر الموجود فى لوحه أخرى سليمه عثر عليها بجوار الهرم التابع . تحمل هذه اللوحه اسم الملك سنفرو و ألقابه و تصوره و هو يجلس على العرش .



عثر على هذه اللوحه فى المجموعه الهرميه التى تحيط بالهرم المنحنى بدهشور ، و هى تصور الملك سنفرو جالسا على العرش ، و مرتديا نقبه ال "حب سد" القصيره . و الكلمات الهيروغليفيه المدونه أمام الملك تقرأ ، من الأعلى الى الأسفل : رب الماعت (الحقيقه) ملك الصعيد و الوجه البحرى ، ابن الربتين (وادجت و نخبت) ، رب الماعت (الحقيقه) ، حورس الذهبى .

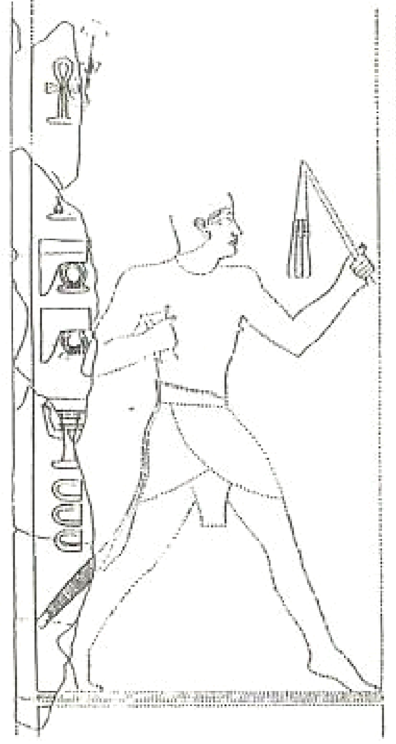
كان الهدف من هذه اللوحات السته هو ربط مختلف أجزاء المجموعه الهرميه .

الا أن صورة الملك سنفرو و هو يجلس على العرش تستحق اهتماما خاصا ، لأنها بلا شك تظهر الملك و هو يرتدى النقبه القصيره الخاصه بشعائر ال "حب سد" . و لكن هذا ليس الدليل الوحيد الذى يربط الهرم المنحنى بشعائر ال "حب سد" .

ان معبد الوادى الملحق بالهرم مميز جدا ، ليس فقط لأنه الأول من نوعه ، و لكن أيضا بسبب النقوش التى كانت على جدرانه و خاصة على الأعمده العشره فى الناحيه الشماليه من القاعه الوسطى .

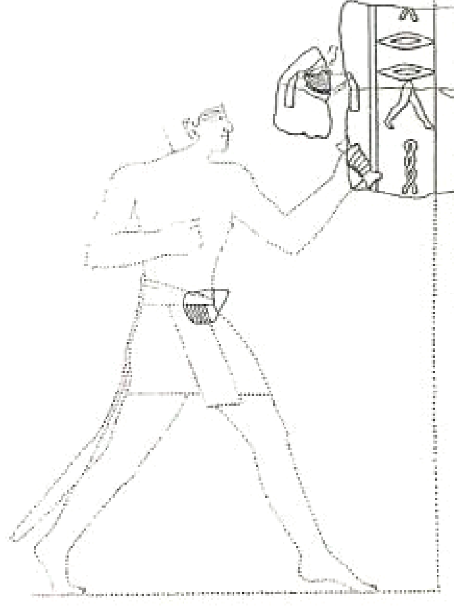
و رغم أن هذه النقوش لم يتبقى منها سوى أجزاء مهشمه ، الا أنها لا شك تصور الملك و هو يقوم بطقوس ال "حب سد" ٤٥ .

فى المشهد التالى على سبيل المثال نجد أن وضع ذراع الملك و أقدامه و ذيل الثور المثبت فى نقبة ال "حب سد" و العلامات الأرضيه الثلاثه ، و علامة السماء المشطوره الى نصفين ، كل هذه الرموز تشير الى قيام الملك بطقس تحديد المسار و هو أحد طقوس ال "حب سد" .



مشهد يصور الملك سنفرو و هو يركض ، و هذا الركض هو جزء من طقس تحديد المسار ، و الذى يعد واحدا من أهم طقوس ال "حب سد" . عثر على المشهد فى معبد الوادى للهرم المنحنى بدهشور .

المشهد التالى يصور الملك و هو يمسك الوصيه التى تمنحه القوه و الهيمنه على أرض مصر . يعرف هذا الجزء من الطقوس باسم "ركض عجل أبيس" ، و هو أقدم دليل أثرى على أن عجل أبيس ، و هو رمز خصوبة الأرض و فحولة الملك ، كان حاضرا فى شعائر ال "حب سد" ٤٦ .

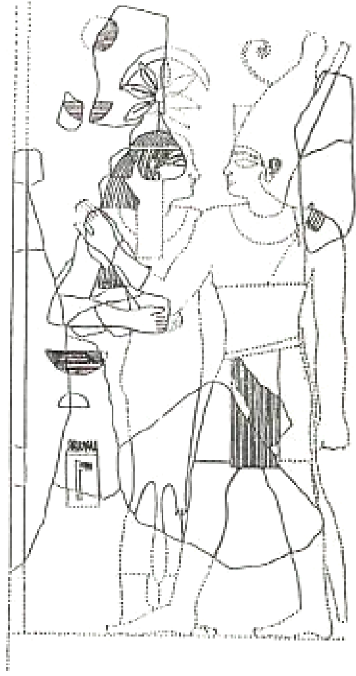


مشهد يصور الملك سنفرو و هو يؤدى طقس يعرف باسم "ركض عجل أبيس" ، و هو من طقوس ال "حب سد" .

عثر على المشهد فى معبد الوادى للهرم المنحنى بدهشور .

و المشهد التالى يصور الربه "سيشات" و هى تحتضن الملك . كان قيام الأم الكونيه (فى أى صوره من صورها) باحتضان الملك يصور فى سلسلة المشاهد التى توثق شعائر ال "حب سد" .

و يعتبر هذا المشهد من أوائل المشاهد التى تصور احتضان الأم الكونيه للملك كجزء من احتفال ال "حب سد" .



"سيشات" تحتضن الملك سنفرو أثناء شعائر ال "حب سد" . المشهد من معبد الوادى الملحق بالهرم المنحنى بدهشور .

هذه الأمثله القليله من النقوش من معبد الوادى الملحق بالهرم المنحنى بالاضافه الى اللوحه التى أشرنا اليها سابقا لا تدع مجالا للشك أن المجموعه الهرميه بالكامل كانت مكرسه لاحتفال الملك سنفرو بشعائر ال "حب سد" .

<u>الهرم الأحمر بدهشور :-</u>

الى الشمال من الهرم المنحنى بدهشور يقع الهرم الأحمر و الذى يعتقد أنه المقبره الحقيقيه التى دفن بها الملك سنفرو . و المعبد المجاور للهرم الأحمر كان أكبر من أى معبد مجاور لأى هرم سابق و هو قريب فى الحجم من المعابد الجنائزيه لأهرامات الأسره الرابعه التى شيدت بعده .

لم يكن معبد الوادى قد اكتشف بعد حين عثر علماء الآثار فى الهرم الأحمر و فى المعبد المجاور له

على أدله تؤكد علاقة هذه المجموعه الهرميه بشعائر ال "حب سد" .

أولا ، هناك دليل قوى من قطع مهشمه من الكسوه الحجريه للهرم عليها مخربشات تقول أن الهرم شيد فى العام الثلاثين من حكم الملك سنفرو ٤٧ . و لما كان للعام الثلاثين أهميه رمزيه لأنه العام الذى يجب فيه على الملك بشكل رسمى أن يقيم شعائر ال "حب سد" ، فلا يمكننا أن نعتبر تشييد هذا الهرم فى العام الثلاثين من حكم الملك سنفرو مجرد صدفه .

ثانيا ، أدى التنقيب فى المعبد المجاور للهرم فى سنة ١٩٨٢ ميلاديه الى اكتشاف نقوش تصور الملك سنفرو و هو يرتدى نفس النقبه القصيره الخاصه بشعائر ال "حب سد" و التى ظهر بها فى فى لوحة تم اكتشافها فى هرمه المنحنى ٤٨ . فهل يمكن أن يكون الهرم المنحنى و الهرم الأحمر مواقع أقام فيها الملك شعائر ال "حب سد" ؟

لا يوجد سبب يمنع الملك سنفرو من اقامة شعائر ال "حب سد" أكثر من مره ، لأن عدد سنوات حكمه كان ٣٤ سنه ٤٩ . كان من المعتقد أن الملك يجب عليه أن يحتفل بشعائر ال "حب سد" كل ٣ سنوات بعد الاحتفال الأول الذى يقام فى العام الثلاثين من توليه الحكم . أى أن الملك سنفرو كان عليه أن يقم شعائر ال "حب سد" مرتين على الأقل .

و لكننا نعرف أيضا أن العام الثلاثين لم يكن قاعده صارمه و أن الملوك لم يلتزموا بها التزاما حرفيا لأن بعض الملوك أقاموا شعائر ال "حب سد" قبل مرور ٣٠ عاما على توليهم الحكم .

تشير الأدله الى استنتاجين بخصوص أهرامات الملك سنفرو .

أولا : سواء تم استخدام الهرم الأحمر أو غيره من الأهرامات التى تنسب للملك سنفرو كمقبره أم لا ، فهناك أيضا أدله تربط هذه الأهرامات بشعائر ال "حب سد" التى أقامها الملك سنفرو فى حياته .

ثانيا : اذا كان الملك سنفرو قد احتفل بشعائر ال "حب سد" مرتين على الأقل فى حياته ، و هو احتمال مرجح ، فان ذلك يفسر لنا قيامه بتشييد هرمين فى دهشور .

يبدو هذا تفسيرا معقولا لتشييد هرمين فى دهشور أكثر من نظرية التغير المفاجئ فى رأى الملك بخصوص موقع مقبرته . و لكن ذلك لا يعنى أن أحد هذه الأهرامات لم يستخدم كمقبره للملك سنفرو

بعد وفاته ، و انما يعنى فقط أن الغرض الأساسى من تشييدها هو انشاء موقع مناسب لاقامة شعائر ال "حب سد" .

أهرامات الجيزه :-

بعد وفاة الملك سنفرو خلفه ابنه "خوفو" ؛ الملك الذى شيد هرم الجيزه الأكبر .

هناك العديد من الكتب و الأبحاث التى نشرت عن هذا الهرم و غيره من أهرامات الجيزه ، و لذلك من الأفضل أن نركز فى مناقشتنا على بعض النقاط الواضحه .

هناك القليل من الأدله على استخدام هرم الملك خوفو كمقبره . ان قلة الأدله لا تؤكد و أيضا لا تنفى استخدام الهرم كمقبره . و علينا أن لا نقفز مباشرة و نستنتج أنه استخدم كمقبره .

فوجود تابوت جرانيتى فارغ بدون غطاء لا يعتبر دليلا قويا على أن الملك دفن فى ذلك التابوت فى يوم ما .

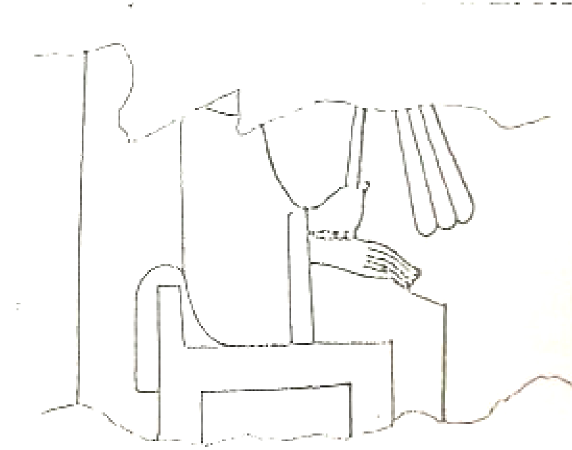
ان تصميم هرم الملك خوفو بغرفه الثلاث و فتحات التهويه الغامضه و الدهليز العظيم الفريد من نوعه لا يؤيد نظرية الهرم المقبره بقدر ما يؤيد النظريات الأخرى التى ظهرت طوال السنوات الماضيه رغم أن بعضها ليس مقنعا .

من المحتمل أن هرم الجيزه الأكبر استخدم كمقبره ، و لكن نفس الاحتمال قائم أيضا على أنه استخدم لأغراض أخرى بالاضافه الى استخدامه كمقبره .

و لكى نتأكد من استخدام الهرم من الضرورى أن لا نهمل المجموعه الهرميه كلها و التى يعتبر الهرم جزء منها . ان وجود معبد كبير مجاور للهرم ، و طريق صاعد ، و معبد وادى يبدو و كأنه يؤيد التفسير الجنائزى للصرح الهرمى . و لكن كما رأينا فى حالة الهرم المنحنى و الهرم الأحمر بدهشور ان وجود هذه العناصر المعماريه لا يدعم النظريه الجنائزيه بشكل حصرى .

أما فى حالة الملك خوفو ، فاننا فى الحقيقه نمتلك دليلا شيقا و هاما من الطريق الصاعد و من المعبد المجاور للهرم يربط ذلك الهرم بشعائر ال "حب سد" بشكل مباشر .

كشفت التنقيبات فى الطريق الصاعد عن اثنين من النقوش التى تصور الملك خوفو و هو يؤدى شعائر ال "حب سد" ٥٠ . هناك جزء من نقش من الحائط الشمالى للطريق الصاعد يصور الملك خوفو و هو يجلس على العرش و يرتدى النقبه الخاصه بشعائر ال "حب سد" ، كما فى الشكل التالى



الملك خوفو يرتدى نقبة ال "حب سد" القصيره و يجلس على العرش . المنظر جزء من نقش من بقايا الحائط الشمالى للطريق الصاعد بهرم الملك خوفو .

هذا النقش بالذات فى غاية الأهميه لأنه يحتوى على نص مدون . تعرض جزء من النص للتلف و لكن بقيت عبارتان : الأولى تصف الملك و الثانيه تصف هرمه . و العبارتان هما :-

▶ الثور القوى العظيم ◀ و ▶ اشراق خوفو ◀ ٥١ .

يستخدم لقب الثور القوى العظيم مرار فى متون الأهرام لوصف الملك ، فى سياق الحديث عن فحولته على الأرض و قدرته الروحيه الهائله فى السماء ٥٢ . و ظهور هذه العباره فى المشهد الذى يصور أداء الملك لشعائر ال "حب سد" و فوق اسم هرم الملك خوفو مباشرة (اشراق خوفو) جعل الدكتور "سليم حسن" ، الذى كان يقود فريق الكشوف الأثريه فى هضبة الجيزه لسنوات عديده ، يكتب التعليق التالى الذى يتسم بحرص أكاديمى شديد :-

► يبدو أن لهذا المشهد علاقه ما بهرم الملك خوفو ◄ ٥٣ .

نعم ، بالتأكيد يبدو الأمر كذلك ، و لا يوجد سبب يجعلنا نعترض على رأى دكتور سليم حسن . و لكن هذا ليس الدليل الوحيد على وجود علاقه تربط هرم الملك خوفو بشعائر ال "حب سد" ، فهناك دليل على وجود غرفه لتغيير الملابس داخل المجموعه الهرميه للملك خوفو ، و قد جاء ذكرها فى سجلات نصيه . و موقعها المحتمل معروف لمكتشفى الهرم ٥٤ .

و هناك قطع مهشمه من نقوش عثر عليها فى المعبد المجاور للهرم و فى معبد الوادى و كلها تدور حول طقوس ال "حب سد" ٥٥ . و هذه المشاهد تقدم دليلا هاما يدعم الرأى القائل بوجود علاقه وظيفيه بين الهرم و بين شعائر ال "حب سد" التى ربما أقيمت فى فناء المعبد المجاور للهرم ٥٦ . لا يمكننا أن نعرف على وجه اليقين اذا كان هرم خوفو قد استخدم كمقبرة للملك بعد وفاته أم لا ، و لكن من المؤكد أن هناك علاقة تربط بينه و بين الاحتفال بشعائر ال "حب سد" .

أما أهرامات "خفرع" و "منكاورع" فان ندرة النقوش أو الأدله على أن هذه الأهرامات استخدمت كمقابر أو أن هناك علاقه تربطها بشعائر ال "حب سد" يعنى أنه من الصعب أن نصدر رأيا قاطعا عن وظيفة هذه الأهرامات و الغرض من تشييدها ، و لكن يبدو أن الغرض من تشييد هذه الأهرامات هو نفس الغرض الذى شيد من أجله هرم الملك خوفو .

من المحتمل أن المعبد المجاور لهرم الملك خفرع بفنائه الواسع المفتوح ، مثل معبد الملك خوفو ، كان يستخدم فى شعائر ال "حب سد" ٥٧ . كما كانت غرفة تغيير الملابس جزءا أساسيا أيضا من المجموعه الهرميه للملك خفرع ٥٨ .

ان المجموعه الهرميه للملك خفرع و الملك منكاورع لها نفس السمات المعماريه للمجموعه الهرميه

للملك خوفو ، فهناك معبد مجاور للهرم (و الذى يطلق عليه الأثريون المعبد الجنائزى) ، و معبد وادى يتصل بالهرم من خلال طريق صاعد . كما كانت أهرامات الملك خفرع و الملك منكاورع تحتوى على تابوت حجرى فارغ ، مثل هرم الملك خوفو . و فى حالة الملك خفرع عثر على عظام ثور داخل التابوت ، و يبدو أن هذه العظام ألقيت داخل التابوت فى عصر متأخر . أما تابوت الملك منكاورع فقد كان فارغا ، و لكن بعد اكتشافه غرق فى البحر أثناء نقله من مصر الى انجلترا ٥٩ .

هرم زاوية العريان :-

يعاود التابوت الفارغ الظهور مرارا ، كما نلاحظ عدم وجود أى أثر لدفنه حدثت فى الماضى و هو ما يضعف التفسير الجنائزى لتشييد الهرم . و حتى فى حالة العثور على توابيت مغلقه باحكام (كما فى حالة هرم الملك "سخم خت") ، فان هذه التوابيت لم تكشف عن أى دليل لوجود مومياء .

لم يقتصر ذلك على هرم الملك "سخم خت" بسقاره و انما ينطبق أيضا على الهرم الكبير و الغير مكتمل فى زاوية العريان و هو من عصر الأسره الرابعه و يقع الى الجنوب من هضبة الجيزه .

ينسب هذا الهرم لملك غير مشهور هو الملك "نب كا" أو "بى كا" و عند اكتشافه كان التابوت مغلقا باحكام باستخدام الملاط و مغطى بطبقه سميكه من الصلصال . و حوله و فوقه كانت كتل الحجاره لا تزال فى موضعها ، و لكن عند فتح التابوت وجد أنه فارغ ٦٠ .

يمكن للبعض أن يفسر ذلك بأن التابوت فى هرم الملك "سخم خت" و هرم الملك زاوية العريان كانا فارغين لأن هذه الأهرامات لم تكتمل و كان على الملك أن يدفن فى مكان آخر . و لكن ذلك لا يفسر لنا لماذا تم وضع التابوت هناك من الأصل ، و لا لماذا تم اغلاقه باحكام و حمايته و كأنه شئ مقدس و من التفسيرات المعقوله لمعامله التوابيت بهذا القدر من الاحترام و التقديس رغم أنها لم تستخدم فى الدفن هو أن تكون قد استخدمت استخداما طقسيا قبل موت الملك . و هذه بالطبع مجرد فرضيه لا نستطيع أن نثبتها بشكل قاطع .

و رغم أن المؤيدين لنظرية الهرم المقبره (و التى تنفى استخدام الهرم فى أى شئ آخر غير دفن

جثمان الملك المتوفى) لا يقبلون هذه الفكره ، الا أن فكرة استخدام أهرامات عصر الأسره الثالثه و الرابعه فى اقامة شعائر ال "حب سد" تتوافق مع الأدله الأثريه ، و فى القلب من شعائر ال "حب سد" تقف الطقوس السريه التى يموت فيها الملك موتا رمزيا أو طقسيا و هو لا يزال على قيد الحياه .

أهرامات الأسره الخامسه و السادسه و شعائر ال "حب سد"

المجموعه الهرميه للملك "أوسر كاف" بسقاره :-

بعد انتهاء عصر الأسره الرابعه انتقل مركز بناء الأهرامات من هضبة الجيزه الى سقاره و أبو صير قام الملك "أوسر كاف" أول ملوك الأسره الخامسه بتشييد هرمه بجوار المجموعه الهرميه للملك زوسر بسقاره ، بينما ركز باقى ملوك الأسره الخامسه الذين جاءوا بعده على أبوصير و كانت هى موقعهم المفضل لبناء الأهرامات .

هناك بقايا مهشمه من المعبد المجاور لهرم الملك "أوسر كاف" تصور مجموعه من الطيور فى مستنقع للبردى و تصور الملك و هو يقوم بصيد الحيوانات و الطيور و يلقى بحربته .

هناك أيضا مشاهد لتقديم القرابين ، و مشهد لذبح ثيران و غيرها من الحيوانات ذوات القرون [٦١]

تنتمى مشاهد ذبح الأضاحى لسياق ال "حب سد" ، لأن ذبح الأضاحى و تقديم القرابين كانت جزءا هاما من شعائر ال "حب سد" [٦٢] . و كان صيد الطيور و الحيوانات البريه من الأنشطه المفعمه بالرمز و التى تتعلق بخصوبة الأرض و تجديد طاقتها .

و هناك أيضا علاقه تربط بين الصيد و بين احتفال ال "حب سد" ، لأن عبارة "صيد الطيور البريه" تشبه فى كتابتها الهيروغليفيه عبارة "اقامة احتفال" ، تستخدم العبارتان نفس الرمز الهيروغليفى و هو مقصوره أو كشك يعلوه اناء ألاباستر يستخدم فى التطهر [٦٣] .

اعتقد مكتشف هرم الملك "أوسركاف" و هو عالم الآثار الانجليزى "سيسيل مالابى فيرث" أن هناك علاقه تربط بين هذه المجموعه الهرميه و بين شعائر ال "حب سد" و اعتبر أن الهرم التابع – و ليس الهرم الرئيسى - هو الموضع الذى قام فيه الملك "أوسر كاف" بطقوس ال "حب سد" السريه [٦٤] .

و كما هو الحال فى باقى الأهرامات ، لم يعثر "سيسيل فيرث" على أى أثر لمومياء ملكيه فى هرم "أوسر كاف" برغم وجود تابوت فارغ من البازلت .

المجموعه الهرميه للملك "ساحو رع" بأبو صير :-

لم يعثر فى المجموعه الهرميه للملك "أوسر كاف" على أدلة كافيه لوجود علاقه بين هذا الهرم و بين شعائر ال "حب سد" ، و لكن الأمر يختلف فى المجموعه الهرميه لخليفته الملك "ساحو رع" بأبو صير . فهناك أدله قويه على علاقة هذه المجموعه الهرميه بشعائر ال "حب سد" .

كان المعبد المجاور لهرم الملك "ساحو رع" مغطى بنقوش تصور الملك و هو يقوم بصيد الحيوانات و الطيور و الأسماك . و هناك أيضا مشاهد تصور انتصار الملك "ساحو رع" على الآسيويين و الليبيين . و أحد المشاهد يصور الملك و هو يهم بضرب أحد الأعداء الليبيين .

يبدو المشهد لأول وهله و كأنه لا يتعلق بشعائر ال "حب سد" ، و لكنه يظهر مره أخرى فى المعبد المجاور لهرم الملك "بيبى الثانى" من عصر الأسره السادسه و يظهر جنبا الى جنب مع مشاهد ال "حب سد" . و مثل مشاهد صيد الحيوانات و الطيور و الأسماك ، قد لا يكون لمشهد ضرب الأعداء الليبيين معنى حرفى داخل سياق شعائر ال "حب سد" ، و لكن ذلك لا يعنى أن المشهد ليس له علاقه باحتفال ال "حب سد" .

يعود أسلوب تصوير الملك بهذا الشكل الى بداية عصر الأسرات ، حيث يتم تصوير الملك و هو يضرب الأعداء و نلاحظ أن الملك يقوم بذلك و هو يرتدى النقبه القصيره الخاصه بشعائر ال "حب سد" و التى يتدلى منها ذيل ثور . و من أقدم الأدله على ذلك لوحة نارمر و هى من عصر الأسره الأولى و الملك هنا يقوم بمحاكاة ما يفعله حورس الذى يظهر على يمين الملك الى أعلى .

يعبر المشهد عن شجاعة الملك التى لا تقهر [٦٥] .



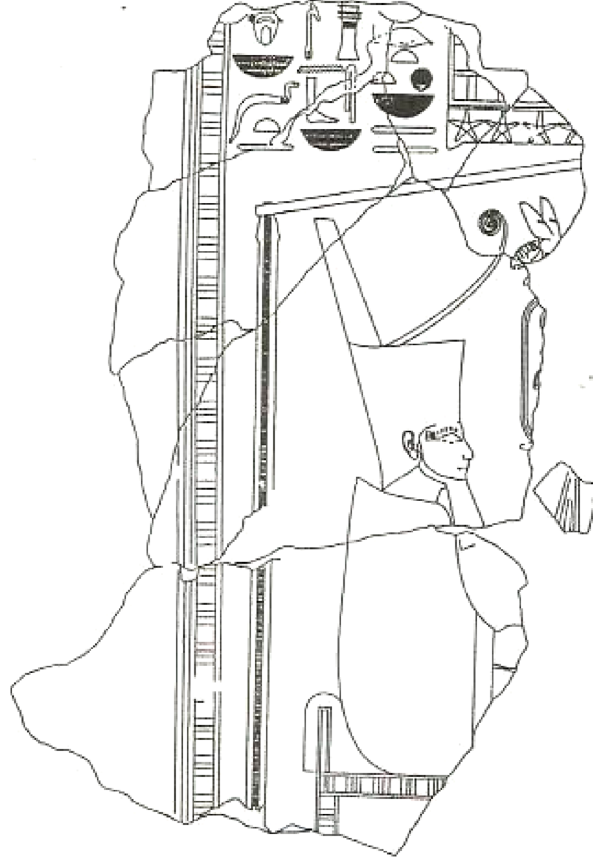
نرى فى هذه اللوحه أحد أقدم المشاهد التى تصور ملك مصر و هو يرتدى نقبة ال "حب سد" التى يتدلى منها ذيل الثور و يضرب الأعداء (و هم عادة الليبيين أو بدو آسيا) . المشهد من لوحة نارمر من عصر الأسره الأولى ، و قد استمر تصوير ملك مصر بنفس الطريقه طوال عصر الأسرات . ظهر مشهد الملك و هو يضرب الأعداء فى هرم الملك "ساحو رع" بأبو صير .

كانت طقوس ال "حب سد" تهب الملك قوه هائله فتتلبسه قدرات الهيه . و هناك نصوص مصاحبه لمشاهد احتفال الملك أوزوركون الثانى بشعائر ال "حب سد" تخاطب الملك قائله :-

▶ها أنت تظهر على عرش حورس . و تضرب الأعداء الليبيين ◀ ٦٦ .

و بالقرب من مشهد ضرب الأعداء الليبيين فى المعبد المجاور لهرم الملك "ساحو رع" هناك مشهد يصور الملك "ساحو رع" وهو جالس على العرش داخل مقصوره مفتوحه مرتديا النقبه القصيره الخاصه بشعائر ال "حب سد" ، واضعا اللحيه الأوزيريه . يضع الملك فوق رأسه التاج الأحمر

و يمسك صولجانا فى احدى يديه . يشبه هذا المشهد مشهد آخر يصور الملك سنفرو فى نفس الوضع ، مع اختلاف بسيط ، هو أن الملك سنفرو يضع فوق رأسه التاج المزدوج ولا يضع اللحيه الأوزيريه



الملك "ساحو رع" يجلس على عرشه داخل مقصوره مفتوحه ، و يرتدى نقبة ال "حب سد" القصيره ، و يمسك فى يده صولجانا و يضع على رأسه التاج الأحمر . عثر على هذا النقش فى المعبد المجاور لهرم الملك "ساحو رع" بأبو صير .

ان وجود هذا النقش و غيره من النقوش فى المعبد المجاور لهرم الملك "ساحو رع" و فى معبد الوادى يؤكد وجود علاقه تربط المجموعه الهرميه للملك "ساحو رع" بشعائر ال "حب سد" .
و قد رأينا من قبل أدله مشابهه فى المجموعه الهرميه للملك زوسر و الملك "سخم خت" و أهرامات

الملك سنفرو بدهشور و المجموعه الهرميه للملك خوفو بالجيزه ، و مواقع هرميه أخرى من عصر الأسره الثالثه و الرابعه ٦٧ .

هرم الملك "نى أوسر رع" :-

بعد وفاة الملك "ساحو رع" خلفه الملك "نفر اير كا رع" ، و لم يعثر على أى نقوش من المعبد المجاور لهرم الملك "نفر اير كا رع" ، لأن الهرم لم يكن مكتملا عند موت الملك و كذلك المعبد المجاور له . و الأمر ينطبق أيضا على خليفته الملك "نفر اف رع" .

أما خليفته الملك "نى أوسر رع" فقد اكتشفت العديد من النقوش التى تصوره و هو يقيم شعائر ال "حب سد" . و هذه النقوش لم تكن مسجله فى المعبد المجاور لهرمه و انما فى معبد الشمس المفتوح للسماء و المجاور لهرمه ، و فى مركزه كانت تقف مسله هائله . و كانت المنصه التى أقيمت فوقها المسله على شكل هرم مقطوع القمه بجوانب مائله ، و المسله نفسها كانت أقرب الى شكل االهرم ، و ربما كانت وظيفتها مثل وظيفة أهرامات باقى الملوك .

عثر على بعض النقوش التى تصور شعائر ال "حب سد" للملك "نى اوسر رع" فى المقصوره المجاوره للمسله ، و عثر على نقوش أخرى على جدران الممرات التى تمتد حول الفناء الأوسط .

ربما وجد المصريون القدماء أن معبد الشمس هو الموضع المناسب لهذه النقوش لأن شعائر ال "حب سد" تتضمن تحول الملك الى كائن شمسى (يمتلك وعيا سماويا) ، لأن هذه الشعائر تجعل الملك موصولا ب "رع" (النور الالهى الذى يتجلى فى منظومة الشموس) .

ان نقوش ال "حب سد" المفصله التى سجلت فى معبد الشمس تجعلنا نفترض أن بعض طقوس ال "حب سد" أقيمت فى ذلك الموضع ، و من المحتمل أن تكون الطقوس السريه قد أقيمت داخل هرم الملك "نى أوسر رع" الذى يجاورها ٦٨ .

هناك المزيد من الأدله التى تربط المجموعه الهرميه للملك "نى أوسر رع" بشعائر ال "حب سد" . على سبيل المثال هناك اناء من الألاباستر يسجل اقامة شعائر ال "حب سد" و قد عثر عليه فى المعبد

المجاور للهرم . و هناك أيضا نقش يصور "سخمت" و هى ترضع الملك ، و هو أحد الأفكار التصويريه التى عاودت الظهور فى العديد من نقوش ال "حب سد" لملوك آخرين ، رغم أن الربه ليست دائما سخمت ٦٩ .

هرم الملك "دجد كا رع ايسسى" :-

بعد وفاة الملك "نى أوسر رع" انتقل مركز بناء الأهرامات مره أخرى الى سقاره و بدء ذلك بهرم الملك "دجد كا رع ايسسى" . و هذا الهرم جدير بالاهتمام لأنه أول هرم يقدم لنا دليل على وجود دفنه ملكيه أصليه داخل هرم . فقد عثر على بقايا جثمان بشرى داخل الهرم و قد تكون هذه البقايا لجثمان ملك ٧٠ . و من الآن الى نهاية الأسره السادسه ستكون سقاره هى الموقع الرئيسى لبناء الأهرامات .



خريطه توضح مواقع أهرامات الأسره الخامسه و السادسه فى سقاره .

عثر فى العديد من أهرامات الأسره الخامسه و السادسه على أوانى كانوبيه (الأوانى التى تحفظ أحشاء المتوفى) ، و هو ما يعزز امكانية استخدام هذه الأهرامات كمقابر . الا ان ذلك لا يمنع أن تكون الأهرامات قد استخدمت لاقامة شعائر ال "حب سد" فى حياة الملك قبل أن يعاد استخدامها كمقبره بعد وفاته . ان الأهرامات لم تشيد من أجل اقامة شعائر ال "حب سد" فقط و لا من أجل دفن الملك فقط . ان الأدلة كلها تشير الى استخدام الأهرامات فى اقامة شعائر ملكيه فى أثناء حياة الملك ، و فى نفس الوقت لا يوجد ما يمنع الملك من استخدام الهرم كمقبره بعد وفاته .

<u>هرم الملك ونيس :-</u>

و بعد وفاة الملك "دجد كا رع ايسسى" خلفه الملك "ونيس" ، آخر ملوك الأسره الخامسه ، و هو أول ملك يدون نصوصا دينيه داخل هرمه . و لأن متون الأهرام المدونه فى هرم الملك ونيس هى موضوع البحث الرئيسى فى هذا الكتاب ، فاننا سنبحث بالتفصيل علاقة المجموعه الهرميه للملك ونيس بشعائر ال "حب سد" فى الفصل السادس . و لذلك سنترك هرم الملك ونيس الآن و ننتقل مباشرة الى خليفته الملك "تيتى" .

<u>هرم الملك تيتى :-</u>

الملك "تيتى" هو أول ملوك الأسره السادسه ، و مثل الملك ونيس قام الملك "تيتى" بتدوين متون الأهرام على جدران الغرف و الممرات الداخليه لهرمه ، و استمر ذلك التقليد متبعا عند باقى ملوك الأسره السادسه . اتبعت أهرامات الأسره السادسه تصميم هرم الملك "دجد كا رع ايسسى" ، حيث يحتوى كل هرم على غرفة تابوت (و هى الغرفه الرئيسيه) و غرفه جانبيه و غرفه ثلاثيه غامضه و هى فى الغالب تخلو من النقوش و تتصل بالغرفه الجانبيه .

و فى خارج الهرم الرئيسى هناك هرم صغير تابع و معبد مجاور أو ملاصق للهرم ، يطلق عليه

الأثريون اسم المعبد الجنائزى ، و طريق صاعد يصل الهرم بمعبد يقع عند حافة الوادى و يطلق عليه معبد الوادى . كشفت أعمال التنقيب فى المعبد المجاور لهرم الملك تيتى فى أوائل القرن العشرين عن القليل من بقايا نقوش مهشمه ، و منها نقش يصور الملك تيتى و هو يجلس على العرش و يرتدى نقبة ال "حب سد" [٧١] .

استكملت أعمال التنقيب فى هرم الملك تيتى سنة ١٩٧٠ ميلاديه و كشفت عن المزيد من الأدله التى تربط المعبد المجاور للهرم بشعائر ال "حب سد" ، و هى عباره عن نصوص مدونه على أحد الأعمده تذكر بوضوح قيام الملك بطقوس ال "حب سد" [٧٢] .

و رغم أن النقوش التى عثر عليها فى المعبد المجاور لهرم الملك تيتى كانت مهشمه و كان من المستحيل اعادة رسم المناظر التى كانت تزين جدران المعبد ، الا أن من المؤكد أن شعائر ال "حب سد" للملك تيتى قد سجلت فى نقوش و أشير اليها فى نصوص .

هرم الملك ببيى الأول :-

بعد وفاة الملك "تيتى" خلفه الملك "ببيى الأول" ، الذى احتفل بشعائر ال "حب سد" على الأقل مره واحده . و الدليل على ذلك وجود اناء كبير و علبة للزيوت العطريه سجل عليهما مناسبة احتفال ال "حب سد" للملك ببيى الأول بالاضافه الى مجموعه من الأدوات الأخرى تسجل ذلك الحدث الهام[٧٣]
كشفت أعمال التنقيب فى المعبد المجاور لهرم الملك ببيى الأول عن نقوش مهشمه لمناظر تشبه المناظر التى عثر عليها فى المعبد المجاور لهرم الملك ببيى الثانى و التى سنتحدث عنها فى الفقره التاليه .

تصور مناظر هرم الملك ببيى الثانى بكل وضوح طقوس من احتفال ال "حب سد" ، و من المحتمل أن هذه المناظر تتبع النماذج التى ظهرت من قبل فى المعابد المجاوره لأهرامات الملك تيتى و الملك

بيبى الأول و التى لم يتبقى منها سوى قطع مهشمه .

فى المعبد المجاور لهرم الملك بيبى الأول هناك نقش مهشم يصور منظر ذبح ثور ، و نحن نعلم من مناظر هرم الملك "نى أوسر رع" أن ذبح الثيران كان جزءا من طقوس ال "حب سد" ٧٤ .

هناك أيضا نقش مهشم يصور الملك و هو يمسك بيده شريط من القماش يطلق عليه "سشد" .

يرمز شريط ال "سشد" لميلاد الروح من جديد ، و هو من الرموز التى لها علاقه بشعائر ال "حب سد" ٧٥ .

و هناك أيضا قطعه من نقش يصور الملك و هو يرضع من احدى الربات ، و يعتبر مشهد الرضاعه من الأم السماويه من أهم رموز ال "حب سد" التى تؤكد فكرة الولاده السماويه للملك .

عثر على مشهد ارضاع الأم السماويه للملك فى الجانب الشمالى لفناء المعبد ، و فى نفس الموضع عثر أيضا على مشهد صيد و مشهد ضرب الأعداء الليبيين و هى مشاهد تتكرر فى العديد من الأهرامات ، و تتعلق بشعائر ال "حب سد" ٧٦ .

هرم الملك "بيبى الثانى" :-

بعد وفاة الملك بيبى الأول خلفه الملك "مرنرع" الذى حكم لفتره قصيره ، ربما أربع سنوات .

و لذلك توقف العمل فى المعبد المجاور للهرم الذى لم يكن مكتملا وقت وفاة الملك ٧٧ .

العديد من بقايا المناظر التى عثر عليها كانت مجرد خطوط عامه و مقاييس لم يكتمل رسم صورها .

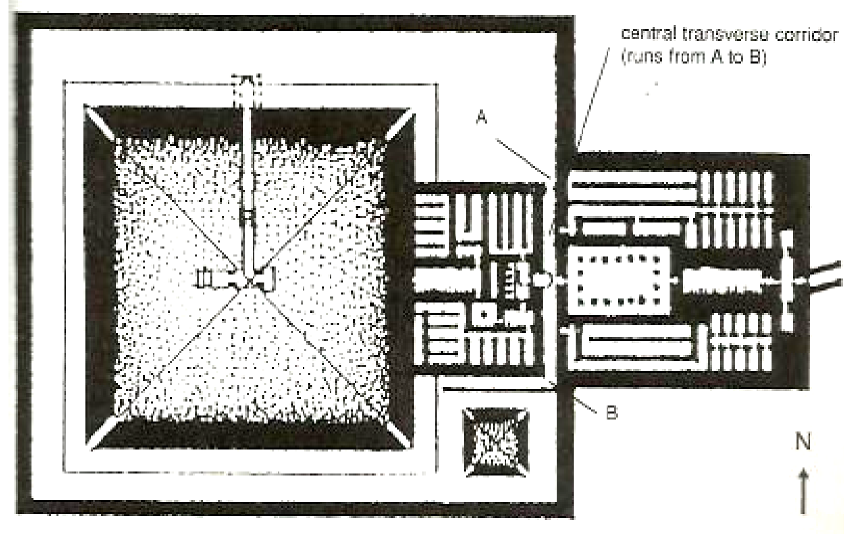
و من المحتمل أن الملك توفى قبل أن يقيم احتفال ال "حب سد" ، لأنه لا يوجد أى دليل على أن هناك احتفال "حب سد" أقيم خلال فترة حكم ذلك الملك ٧٨ .

و لذلك يمكننا أن ننتقل مباشرة الى المجموعه الهرميه لخليفته الذى عاش طويلا ، الملك بيبى الثانى .

استمر حكم الملك بيبى الثانى ٩٤ عاما ، و بسبب طول مدة حكمه فقد تمكن من اقامة شعائر ال "حب سد" عدة مرات .

و من السمات الفريده لهرم الملك بيبى الثانى وجود حزام أو سور هائل عرضه أكثر من ٦ أمتار

(٢١ قدم) يحيط بالهرم . و لأن هذا السور شيد فى وقت لاحق بعد تشييد الهرم ، لذلك يعتقد أنه شيد لتسجيل ذكرى اقامة الملك بشعائر ال "حب سد" ٧٩ .



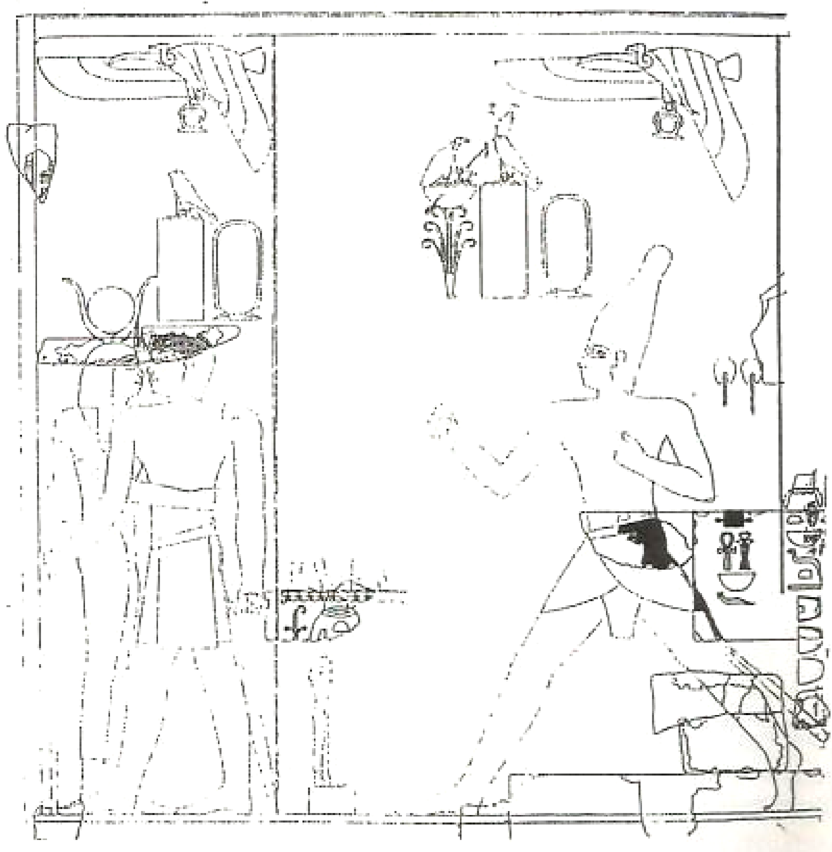
خريطه للمجموعه الهرميه للملك بيبى الثانى بسقاره توضح السور الذى يحيط بالمجموعه الهرميه و الممر العرضى الذى عثر فيه على نقوش تصور قيام الملك بشعائر ال "حب سد" . و محور الممر شمالى – جنوبى و يقع يسار السور المحيط بالهرم و يتاخم المعبد المجاور للهرم .

و هناك دليل آخر ، و هو أن المعبد المجاور للهرم يحتوى على بعض أهم المشاهد التى تصور الملك و هو يؤدى طقوس ال "حب سد" ، و هى أوضح مشاهد تصور ملكا يقوم بأداء شعائر ال "حب سد" فى عصر الأسره الخامسه و السادسه .

فى سنة ١٩٣٠ ميلاديه قام عالم المصريات السويسرى جوستاف جيكوبيه "Gustav Jequier" باعادة رسم مناظر ال "حب سد" للملك بيبى الثانى بدقه هائله و ذلك من خلال قطع مهشمه و متفرقه عثر عليها فى مجموعته الهرميه . عثر على هذه القطع فى الممر الذى يصل المعبد الداخلى بالمعبد الخارجى و المعروف باسم الممر العرضى الرئيسى . فى هذا المكان تم تصوير الملك أربع مرات

و هو يقوم بطقس الجرى المعروف باسم طقس تحديد المسار .

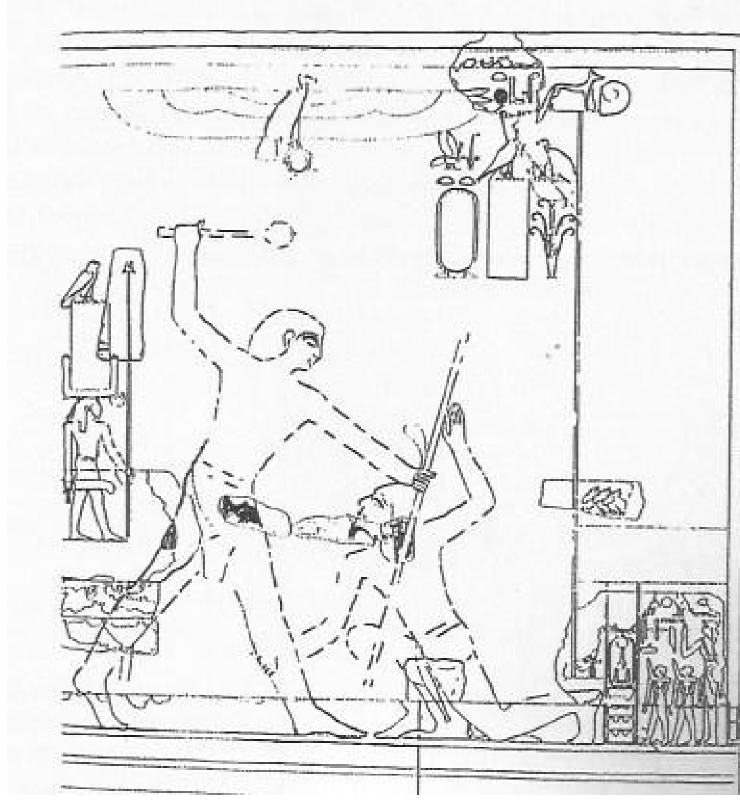
فى الشكل التالى نرى أحد هذه المناظر . على اليمين نرى الملك و هو يركض ، و على اليسار تحتضنه الأم الكونيه ، و هى هنا فى صورة حتحور .



نقش يصور الملك ببى الثانى و هو يقوم بطقس تحديد المسار و هو أحد طقوس ال "حب سد" ، و على اليسار يظهر و قد احتضنته الأم الكونيه (و هى فى الغالب حتحور) . عثر على هذا النقش فى الممر العرضى بالمعبد المجاور لهرم الملك ببى الثانى .

و على اليمين من مشهد طقس تحديد المسار هناك مشهد يصور الملك و هو يضرب الأعداء الليبيين و هنا نلاحظ أن عناق الأم الكونيه و ضرب الأعداء الليبيين يحيطان بمشهد طقس تحديد المسار ،

و هو ما يعنى أن عناق الأم الكونيه و ضرب الأعداء لهما علاقه وثيقه بشعائر ال "حب سد" .



الملك يضرب الليبيين ، و هم أحد الأعداء التقليديين لمصر . لاحظ أن الملك يرتدى نقبة ال "حب سد" القصيره التى يتدلى منها ذيل الثور . عثر على هذا النقش فى الممر العرضى بالمعبد المجاور لهرم الملك بيبى الثانى .

و هنا علينا أن ننتبه الى أن مشهد ضرب الأعداء هو تأكيد سحرى على مكانة الملك الالهيه ، و ليس تصويرا لأضاحى بشريه ٨٠ . و الدليل على ذلك أن النقوش الموجوده على الطريق الصاعد و الهرم المجاور لمعبد الملك بيبى الثانى تكاد تكون منقوله بالكامل من المجموعه الهرميه للملك "ساحو رع" فى الممر العرضى الرئيسى نرى نسخه من مشهد هزيمة زعماء القبائل الليبيين (بنفس الأسماء) و هم يؤخذون أسرى ، و نفس القطعان من الماشيه و هى تساق كما فى معبد الملك "ساحو رع" ٨١.

ان مغزى وجود هذه المشاهد كجزء من طقوس ال "حب سد" هو التأكيد على شجاعة الملك و بسالته و التى يستطيع أن يبرهن عليها بوضوح . و هذه الشجاعه هى نتاج قيامه بأداء شعائر ال "حب سد" هنا يخطو الملك خارج حدود التاريخ لكى يعيد تكرار نفس الأعمال الملكيه الجسوره و لكن هذه الأعمال لا ترتبط بزمن معين ، لأن ال "حب سد" يجعل الملك متصلا بالعالم الالهى الذى يسمو فوق عالم البشر و فوق الزمان الحسى .

ان الليبيين هم أعداء مصر التقليديين ، و هم مهزومون الى الأبد و على الدوام على يد كل ملك يعتلى عرش مصر ، حيث ينعكس انتصاره عليهم فى عالم الصور الأوليه على عالمنا و يؤدى الى هزيمتهم فى العالم المادى ؛ عالم الزمن و التاريخ .

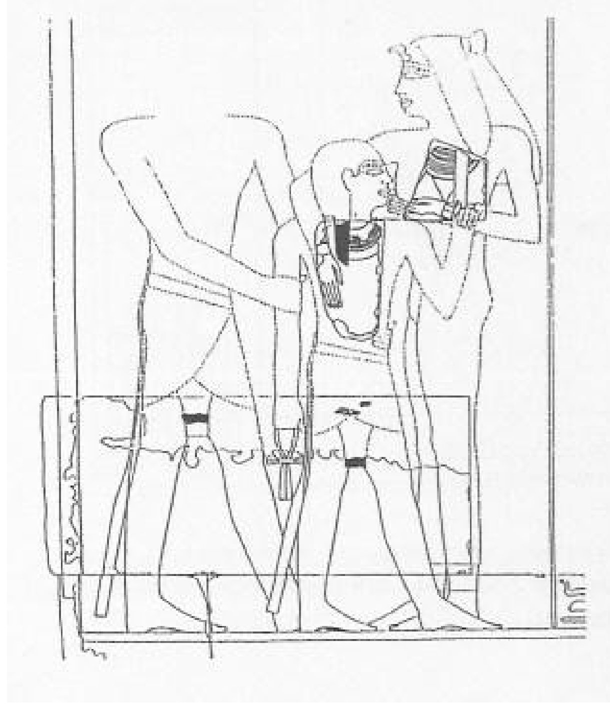
ان اتصال الملك بالعالم الالهى هو جزء من المعنى المقصود من مشهد احتضان الأم الكونيه له . و فى الممر العرضى هناك أيضا مشهد يصور الملك و هو يشرف على طقس اقامة عامود (و هو طقس يشبه أحد طقوس العصور الوسطى فى أوروبا التى تقام فى شهر مايو و يتم فيها اقامة عامود يعرف باسم عامود مايو Maypole) . و فى هذا المشهد يستند عامود الجد الى أربع دعامات خشب و نرى مجموعه من الشباب و هى تتسلق تلك الدعامات . فى الصور المتأخره لهذا الطقس يظهر "مين" (رب الاخصاب) دائما بالقرب من العامود .

و لأن تأثير شعائر ال "حب سد" يتجاوز حدود حياة الملك الشخصيه و تجديد شبابه و حيويته الى تجديد حيوية الأرض كلها و تجديد خصوبتها ، فمن المتوقع أن نجد أدله على وجود طقس اقامة عامود "مين" وسط شعائر ال "حب سد" [٨٢] .

هناك أيضا مناظر تصور قيام العديد من الأرباب و الربات باحتضان الملك .

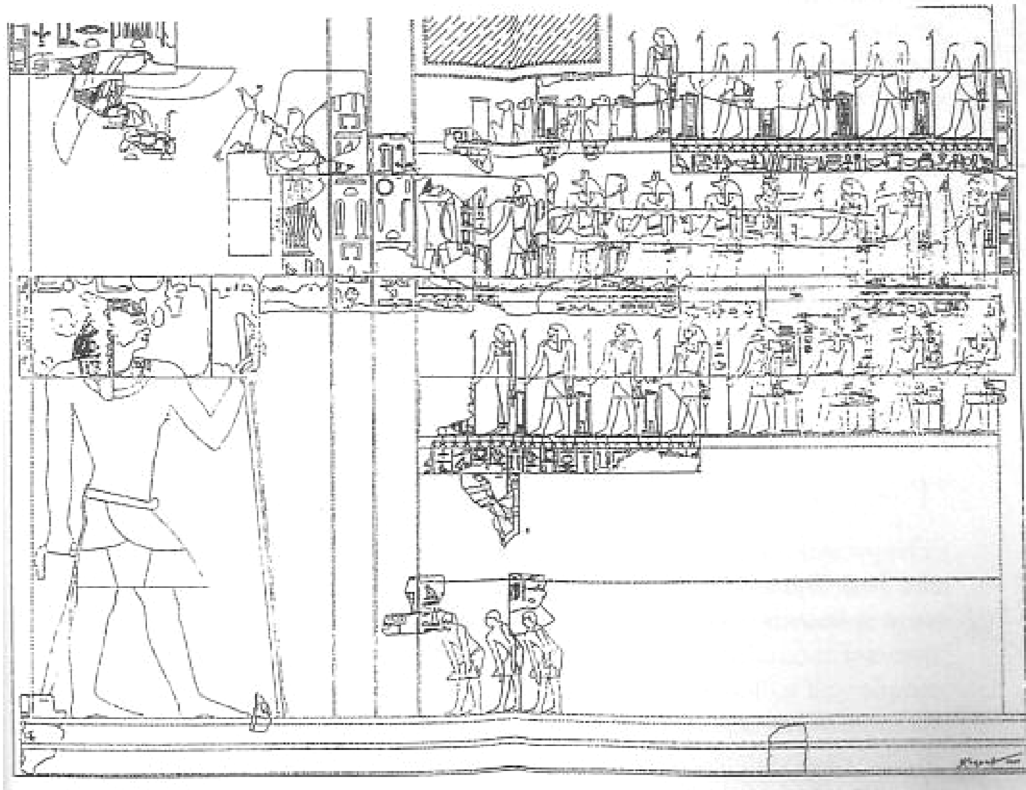
يظهر الملك و هو يرضع من احدى الربات فى اثنين من المشاهد . و هذا التصوير هو جزء هام من

المشاهد التى ترتبط بطقوس التتويج ، و التى تأتى أيضا فى سياق احتفال ال "حب سد" ، و هو أيضا أحد الموضوعات الهامه التى جاء ذكرها فى متون التوابيت ، لأنها تعبر عن الولاده الروحيه أو السماويه للملك .



الأم الكونيه ترضع الملك بيبى الثانى ، الذى يقف مرتديا نقبة ال "حب سد" القصيره التى يتدلى منها ذيل الثور عثر على هذا النقش فى الممر العرضى بالمعبد المجاور لهرم الملك بيبى الثانى بسقاره .

و فى الغرفه الجانبيه ، و هى غرفه مربعه يتوسطها عامود و تقع فى منتصف الطريق بين الممر العرضى الرئيسى و الهرم ، يظهر الملك و هو يخرج من مقبرته حاملا فى يده اليمنى شريط من القماش يعرف باسم "سشد" . يقف الملك أمام الكيانات الالهيه التى تمثل أقاليم مصر ، كل يقف أمام مقصورته و يتزامن ذلك مع ذبح ثيران ٨٣ ، و لكن مشهد ذبح الثيران لا يظهر فى الصوره المعروضه أمامنا .



مشهد من الغرفه الجانبيه بالمعبد المجاور لهرم الملك بيبى الثانى ، و فيه يظهر الملك و هو يمسك فى يده اليمنى بشريط ال "سشد" (و هو رمز الولاده الروحيه) و يقف أمام ١٠٠ من الكيانات الالهيه و الكهنه و كبار الموظفين عثر على هذا النقش فى المعبد المجاور لهرم الملك بيبى الثانى بسقاره .

و بسبب وجود كاهن "سم" (الكاهن الخبير فى الاتصال بالعالم الآخر) فى هذه المشاهد افترض بعض الباحثين أنها تصور الملك المتوفى فى العالم الآخر حيث يلتقى هناك بالكيانات الالهيه التى تمثل أقاليم مصر و أرواح الموتى . و لكننا نعرف أن لكاهن "سم" أيضا دور هام فى شعائر ال "حب سد" و خصوصا فى الطقوس السريه . و فى قلب الطقوس السريه يقف الاتصال بالكيانات الالهيه و أرواح الموتى التى نراها فى هذا المشهد المسجل فى الغرفه الجانبيه بالمعبد المجاور لهرم الملك بيبى الثانى ٨٤ .

و هناك دليل آخر يدعم وجود علاقه بين الغرفه الجانبيه و بين شعائر ال "حب سد" .

فى واحد من القطع المهشمه المستخرجه من هذه الغرفه تم تسجيل التاريخ الذى أقام فيه الملك بيبى الثانى شعائر ال "حب سد" ٨٥ .

فى المحراب - و هى أكبر غرفه فى المعبد الداخلى - و الذى يلاصق الهرم ، نجد أن المناظر مكرسه لقرابين الطعام التى تقدم للملك . و كما أوضحنا من قبل ان مشاهد القرابين لا تنتمى بالضروره لسياق جنائزى ، فقد تنتمى أيضا لشعائر ال "حب سد" ، لأن تقديم القرابين للملك هو جزء أصيل من طقوس ال "حب سد" . يمكننا اذن أن نفهم مشاهد تقديم القرابين بطرق مختلفه .

و لكن بملاحظة الانسجام و التوافق الهائل الذى تم به تصوير مشاهد ال "حب سد" فى أهرامات الدوله القديمه و الوضوح الذى صورت به المشاهد ، من المحتمل ان هناك العديد من العناصر التى كانت تعتبر فيما مضى غير ذات صله بال "حب سد" ، و لكنها فى الحقيقه تتصل به اتصالا وثيقا . ان مشهد ضرب الأعداء و مشهد عناق الربه ، و قيامها بارضاع الملك ، و مقابلة الكيانات الالهيه و أرواح الموتى و اقامة عامود "مين" و تلقى قرابين الطعام ، كل هذه الموضوعات تدخل فى اطار طقوس ال "حب سد" السريه و العلنيه ، و ليست بالضروره موضوعات جنائزيه .

<u>متون الأهرام و شعائر ال "حب سد" :-</u>

ان المجموعات الهرميه لعصر الدوله القديمه ، بدءا من عصر الأسره الثالثه و حتى عصر الأسره السادسه ، تكشف لنا عن أدله وفيره على العلاقه الوثيقه بين الأهرامات و بين شعائر ال "حب سد" .

و لكن ذلك لا يعنى أن كل منظر يصور طقسا من طقوس ال "حب سد" على جدار فى المجموعه الهرميه يعنى أن الطقس المسجل فى المنظر قد أقيم فى هذا الموضع تحديدا .

قد ينطبق ذلك على المعابد المجاوره لأهرامات الجيزه ، و لكنه لا ينطبق على المجموعه الهرميه للملك زوسر . حيث لا يعقل مثلا أن يكون الملك زوسر قد قام بطقس الجرى المعروف باسم طقس تحديد المسار فى الممرات الضيقه تحت هرمه المدرج . و هذه الممرات هى المكان الذى عثر فيه

على مشاهد الجرى الطقسى .

و الممر العرضى الرئيسى فى المعبد المجاور لهرم الملك بيبى الثانى لا يمكن أن يكون هو الموضع الذى أقيمت فيه طقوس ال "حب سد" المنقوشه على جدرانه .

و لكن قيام المصريين القدماء بتسجيل طقوس ال "حب سد" على جدران و أعمدة المعابد الموجوده داخل المجموعه الهرميه يعنى أن هناك علاقه جوهريه بين الأهرامات و بين شعائر ال "حب سد" .

لا يقتصر الأمر على النقوش و النصوص فقط . فقد اكتشف علماء الآثار أن هناك أبنيه معينه صممت خصيصا لكى تخدم أغراض شعائر ال "حب سد" . و لكن ذلك لا يعنى بالضروره أن كل طقوس ال "حب سد" أقيمت داخل المجموعه الهرميه ، لأن هناك أماكن أخرى ربما كانت مسرحا لاقامة بعض طقوس ال "حب سد" [٨٦] .

اقترح بعض علماء الآثار أن المعبد المجاور للهرم و الهرم التابع كانت من المواضع التى تقام فيها طقوس ال "حب سد" . و هناك أدله قويه على وجود غرف تغيير الملابس - و التى كانت ضروريه لاقامة شعائر ال "حب سد" - داخل مجموعات هرميه معينه [٨٧] .

من بين كل الأبنيه الموجوده داخل المجموعه الهرميه يعتبر الهرم نفسه هو الأبرز و الأوضح من الناحيه المعماريه و الرمزيه .

يميل الأكاديميون المتخصصون للرأى القائل أن الأهرامات شيدت فقط لكى تكون مقبره يدفن فيها جثمان الملك المتوفى ، الا أن هناك ثلاث حقائق تتعارض مع ذلك التفسير .

أولا : كان تشييد الهرم يبدأ عادة مع بداية حكم الملك ، و من المؤكد أن المعابد المتصله بالهرم كانت تعمل فى حياة الملك و تخدم الشعائر الملكيه . و تعتبر المجموعه الهرميه للملك بيبى الثانى أحد أهم الأمثله ، حيث تم تفكيك المحراب و أعيد استخدامه فى السور المحيط بالهرم و الذى شيد فى وقت لاحق لتشييد الهرم نفسه ، و هو ما يعنى أن المحراب تم استخدامه من قبل فى حياة الملك [٨٨] .

كانت الأهرامات و المعابد الملحقه بها تشيد فى بداية حكم الملك ، و هو ما يتضح لنا بشكل خاص فى هرم الملك "مرنرع" الذى حكم لأربع أو خمس سنوات فقط ، و رغم ذلك ففى هذه السنوات القليله

كان العمل قد اقترب على الاكتمال فى الهرم و فى مقصوره صغيره تقع عند المدخل و معبد مجاور للهرم [٨٩] . و من الواضح أن هذه الأبنيه لم يكن الغرض منها فقط الشعائر الجنائزيه للملك .

لابد أن هناك جوانب أخرى للشعائر الملكيه بخلاف الشعائر الجنائزيه كانت تقام داخل المجموعه الهرميه فى حياة الملك . يقول عالم المصريات الانجليزى "ستيفن كويرك" (Stephen Quirke) فى كتابه "الديانه المصريه" :-

▶ تؤكد لنا الأدله أن كل ملك فى مصر القديمه كان يشرع فى بداية حكمه فى تشييد معبد لاقامة شعائر ملكيه خاصة ، بحيث يكون المعبد جاهزا لأداء الطقوس فى حياة الملك . لم يكن هذا المعبد للاستخدام بعد وفاة الملك و انما فى حياته . و بمرور الزمن ينضب دخل المعبد و أوقافه و تبدأ شعائره فى الأفول من اللحظه التى يتوفى فيها الملك و يخلفه ملك آخر يسعى لحشد كل المصادر الممكنه لخدمة الشعائر الخاصه به و التى تقام فى معبد جديد يشيد من أجله ◀ [٩٠] .

و لهذا السبب فان الاشاره للمعابد المجاوره للاهرامات بأنها معابد جنائزيه هى تسميه غير دقيقه .

و لأن تشييد الهرم نفسه كان يكتمل فى الغالب قبل موت الملك ، لذلك فان الادعاء بأن الهدف الوحيد من تشييد الهرم هو استخدامه كمقبره لجثمان الملك لا يستند الى أدله كافيه و يجدر بنا أن نعيد النظر فيه [٩١] .

ثانيا : اذا كانت المعابد المجاوره للأهرامات و الطرق الصاعده قد شيدت لكى تخدم الأهرامات ، فمن المحتمل أن النقوش التى سجلت على جدرانها لها علاقه ليس فقط بالمعابد و انما بالغرض الذى شيدت من أجله المجموعه الهرميه كله .

و لأن هناك جزء كبير من النقوش التى تزين جدران المعابد الهرميه تصور أحداث متصله بشعائر ال "حب سد" ، فلا يوجد ما ينفى امكانية اقامة طقوس ال "حب سد" السريه فى الأهرامات و الأبنيه الملحقه بها ، بينما تجرى الطقوس العلنيه أمام أعين أفراد الشعب فى مدينة "منف" أو "ايونو" (عين شمس) .

و بدلا من أن نفترض أن المعابد المجاوره للأهرامات كانت تهدف لاقامة الشعائر الجنائزيه للملك

بعد أن يدفن جثمانه داخل الهرم ، فان الاحتمال الأقوى أنها شيدت لتكون مكانا مقدسا لدعم الاستعداد الطقسى قبل (و من المحتمل أيضا بعد) أحد طقوس ال "حب سد" التى قد تتضمن استخدام الهرم فى الطقوس السريه .

هناك بالطبع أدلة على أن العديد من الأهرامات استخدمت كمقابر ملكيه ، و ينطبق ذلك بشكل خاص على هرم الملك "دجد كا رع ايسسى" و الأهرامات اللاحقه لعصره .

و حتى اذا قبلنا أن أغلب الأهرامات استخدمت كمقابر ، فان ذلك لا ينفى فكرة استخدام الأهرامات أيضا قبل وفاة الملك كموضع لاقامة شعائر ال "حب سد" .

ان هذه الفرضيه لا تتناقض مع استخدام الهرم كمقبره بعد وفاة الملك ، بل على العكس تقويها .

لا يوجد تناقض فى أن المكان الذى شهد شعائر ملكيه فى حياة الملك قد يتحول الى مقبره يدفن فيها الملك بعد وفاته . اذا فهمنا ذلك و قبلناه سنترك الاحتمال مفتوح لامكانية وجود مقبره منفصله للملك و اذا اعترفنا أن الهرم كان موضعا لاقامة شعائر ملكيه ، فان ذلك سيفسر لنا سبب وجود هذا العدد الكبير من النقوش و النصوص التى تتعلق بشعائر ال "حب سد" فى المعابد المجاوره للأهرامات .

و سيفسر لنا سبب وضع التابوت داخل الهرم فى مرحله مبكره من تشييده .

و سيفسر أيضا ظاهرة التوابيت الفارغه المغلقه التى عثر عليها فى أكثر من هرم ، و سيقدم لنا بديلا قابلا للتطبيق بدلا من اللجوء لتفسير عدم وجود أثاث جنائزى فى أى هرم بقيام اللصوص بسرقة كل شئ .

و أخيرا هناك سبب ثالث يجعلنا لا نقبل أن الأهرامات شيدت لغرض واحد فقط هو أن تكون مقبره لجثمان الملك المتوفى . ان الديل على وجود علاقه بين الأهرامات و شعائر ال "حب سد" لا يأتى فقط من النقوش و النصوص المسجله فى الأبنيه المحيطه بالأهرامات . فقد رأينا فى الفصل الثالث أن هرم الملك زوسر يحتوى على نقوش داخل الهرم نفسه تصور الملك و هو يقوم بطقوس ال "حب سد" . و لكن الأهرامات التى شيدت بعده كانت تفتقد النقوش و الكتابات داخل الهرم حتى عصر الأسره الخامسه حين جاء الملك ونيس و الملوك الذين خلفوه فى عصر الأسره السادسه الملك تيتى

و الملك بيبى الأول و الملك مرنرع و الملك بيبى الثانى .

فى الحقيقه هناك جزء كبير من النصوص المسجله داخل حجرات أهرامات الأسره الخامسه و السادسه تعكس عناصر معينه من شعائر ال "حب سد" . على سبيل المثال هناك اشاره لطقس تحديد المسار بشكل مباشر و بشكل ضمنى فى عدد من نصوص الأهرام .

فى التلاوه رقم ٢٧٣ و ٢٧٤ يوصف الملك بأنه "ثور السماء" الذى يلتهم طاقة ال "حكا" (السحر الأزلى/الكونى) من ال "نترو" و أنه يجمع أرواحه . تقول التلاوه عن الملك :-

► لقد ارتحل بين شطرى السماء ، و طاف حول ضفتى النهر السماوى ◄ [٩٢] .

فى مشاهد طقس تحديد المسار نرى دائما رمز السماء مشطور الى نصفين الى جانب العلامات الأرضيه الثلاثه المكرره مرتين ، و لذلك فان النص السابق يعبر بالضبط عما يقوم به الملك فى هذا الطقس [٩٣] .

يمكننا أيضا أن ننظر الى وصف نصوص الأهرام للملك بأنه ثور السماء على أنه اشاره للجرى الطقسى فى شعائر ال "حب سد" و الذى يرتدى فيه الملك نقبه قصيره يتدلى منها ذيل ثور و التى ترمز لامتلاك الملك قوة الثور و فحولته .

يظهر الملك أحيانا فى مشاهد ال "حب سد" و هو يجرى بصحبة ثور أو يقوم بترويضه .

يبدو أن طقس الجرى مع ثور كان ركنا رئيسيا فى طقوس ال "حب سد" منذ زمن بعيد [٩٤] .

جاء فى متون الأهرام أن الملك يلقى ثور السماء فى مرج سماوى . و يعتبر اكتساب الملك لقوه الثور و حيويته من الموضوعات الهامه التى ذكرت فى متون الأهرام [٩٥] .

من الواضح أن طقس تحديد المسار هو المقابل الطقسى لحدث روحى باطنى .

فى متون الأهرام هناك أيضا عدد من التلاوات التى تتعلق بطقوس التتويج .

فى التلاوات من ٥٧ الى ٧١ تقدم للملك أسلحه و أثواب و شارات ملكيه ، و منها نقبه قصيره لها ذيل و عباءه تشبه الكفن . قد يفسر ذلك بالطبع على أنه قرابين جنائزيه ، و لكن من الجدير بالتأمل هنا أن النقبه القصيره التى يتدلى منها الذيل تقدم للملك بينما يشير النص الى "رقص حورس" [٩٦] .

ان تقديم هذه الأثواب مع الأسلحه و الصولجانات و دبوس القتال و العصى هو جزء من طقس تتويج ، و هو فى الغالب أحد طقوس التتويج التى تتم فى شعائر ال "حب سد" و ليس مجرد قرابين جنائزيه و النص رقم ٢٢٠ و ٢٢١ يصف طقسا يتضمن تاج مصر السفلى ، و فيه يتم نقل التاج من مقصورته و يخاطبه الكاهن المرتل ، ثم يخاطبه الملك و كأنه يخاطب احدى الربات قائلا :-

◀ أيها التاج العظيم السحر ، أيتها الحيه الناريه ،

اجعلى خشيتى فى القلوب كخشيتك ،

اجعلى رهبتى كرهبتك ،

اجعلى هيبتى كهيبتك ،

اجهلى محبتى فى القلوب كمحبتك ،

اجعلى صولجانى ، صولجان ال "عحا" ، على رؤوس الأحياء ،

و اجعلى صولجانى ، صولجان ال "سخم" ، على رؤوس أرواح الموتى ،

و اجعلى سيفى فوق أعناق أعدائى ▶ ٩٧ .

ان هذه الكلمات لا تبدو كلمات رجل ميت ، و انما تبدو و كأنها تنتمى لطقس تتويج من ذلك النوع الذى يقام ضمن شعائر ال "حب سد" .

تهتم متون الأهرام بشكل خاص بطقوس تقديم قرابين الطعام وغيرها من القرابين للملك . فى هرم الملك ونيس نجد أن الجدار الشمالى لغرفة التابوت مخصص بالكامل لقوائم طويله من القرابين .

و أغلب ما يقدم فى هذا الطقس هو عباره عن طعام . و لما كانت شعائر ال "حب سد" تتضمن قيام الملك بتناول طعام فى وليمه مقدسه خاصه تقام فى قاعة مخصصه لذلك و هضمه ، و لما كانت هناك مناظر "حب سد" تصور أطعمه يؤتى بها و توضع أمام الملك ، فمن المنطقى اذن أن طقس القرابين الذى ورد فى متون الأهرام كان جزءا من شعائر ال "حب سد" .

و من الممكن أيضا أن يكون هذا الطقس قد أدخل بعد ذلك فى الطقوس الجنائزيه ، و قد يكون الطقس

قد انتقل للشعائر الجنائزيه من شعائر أخرى كانت تجرى أثناء أقامة الملك لاحتفال ال "حب سد" ٩٨

ان ما ورد فى السابق هو ثلاثة أمثله تتصل كلها بطقوس ال "حب سد" .

من الحكمه أن لا نغلق عقولنا أمام امكانية وجود نصوص أخرى فى متون الأهرام تكشف عن العلاقه الوثيقه لمتون الأهرام بجوهرو لب شعائر ال "حب سد" : ألا و هو التجريه الروحيه للملك أثناء الطقوس السريه .

لقد رأينا فى السابق أن التجربه الرئيسيه فى الطقوس السريه هى وقوف الملك على عتبة الموت و ارتحاله لعالم الروح . و رأينا أيضا أن طقوس ال "حب سد" السريه تشبه الى حد كبير الطقوس الشامانيه التى يموت فيها الشامان موتا طقسيا و يولد من جديد ولاده روحيه ، كما أن طقوس ال "حب سد" السريه تنتمى أيضا الى نفس الممارسات الروحيه التى نجدها فى طقوس اليوسيس اليونانيه و الطقوس الهيللينستيه السريه ، و محاورات أفلاطون عن الروح ، و بعض المحاورات الهرمسيه .

فى هذه المصادر جميعا يمكننا أن نميز ثلاثة عناصر رئيسيه لهذا النوع من التجارب الروحيه الباطنيه ، و هى عناصر مشتركه بين كل هذه الممارسات الروحيه :-

(١) *المعراج السماوى* ، و هو عباره عن تجربة صعود و ارتقاء ، أو حاله من النشوه الروحيه مصحوبه بطيران الروح و تحليقها بعيدا عن الأرض و عن العالم المادى . يوصف هذا المعراج الكونى بأنه اختراق الروح للسموات و صعودها الى النجوم . فى محاورة "فيدروس" (Phaedrus) لأفلاطون نجد أن ذروة الرؤيا الصوفيه تحدث فى عالم النجوم الثوابت أو فى دائرة البروج ، أما النصوص الهرمسيه فتعطينا وصفا تفصيليا لصعود الروح عبر الكواكب الى أن تصل لأوج التجربه الروحيه ٩٩ .

(٢) *رؤية العالم الالهى* . فى هذا العالم السماوى وسط النجوم يرى المريد الكيانات الالهيه رؤيه مباشره . فى محاورة أفلاطون نجد وصفا لموكب سكان جبل الأوليمب من الكيانات الالهيه .

و فى رواية الحمار الذهبى (أو التحولات) للفيلسوف الرومانى لوسيوس أبوليوس ، و هى تعتبر مفتاحا لفهم أسرار ايزيس الهيللينستيه ، نجد أن المريد يقابل أرباب العالم السفلى و العالم السماوى . و فى النصوص الهرمسيه نلاحظ حضور كائنات سماويه و روحيه أمام المريد الذى ارتقى وعيه [١٠٠] .

(٣) *الولاده الروحيه :* و هى أهم التجارب الروحيه على الاطلاق ، و فيها يدرك المريد أنه كيان روحى و فى نفس الوقت كيان مادى . هذه التجربه المباشره و ادراك المرء بشكل مباشر لجوهره الروحى الخالد يوصف عادة بأنه "ولاده روحيه" ، و هى تجربه يشعر فيها المرء انه ولد من جديد ، و تحدث هذه الولاده فى العالم الروحى و أثناء قيام المريد بالتجربه الروحيه [١٠١] .

من الجدير بالتأمل أن هذه العناصر الثلاثه موجوده فى متون الأهرام .

ان عنصر المعراج الكونى له حضور بارز طوال قراءتنا لمتون الأهرام ، حيث تصف النصوص صعود الملك للسماء باستخدام سلالم ، أو فوق دخان البخور ، أو بتحويل نفسه الى طائر أو حتى الى جراد [١٠٢] .

و نلاحظ أيضا وجود عنصر رؤية العالم الالهى فى متون الأهرام . و قد رأينا فى الفصل الثالث أن الملك أثناء طقوس ال "حب سد" السريه يقابل ١٢ من الكيانات الالهيه فى رؤيا .

و الكيانات الالهيه التى قابلها الملك أوزوركون الثانى تكاد تتطابق مع الكيانات الالهيه المذكوره فى النص رقم ٢١٩ من متون الأهرام . و مثل هذه التلاوه هناك العديد من النصوص الأخرى تصف الملك و هو يقابل كيانات الهيه تقدم التحيات لذلك الانسان الالهى الذى يقف بينهم [١٠٣] .

ذكرت متون الأهرام أيضا حدث ميلاد الملك من جديد فى عالم الروح ، حيث تكون أمه السماويه عادة نوت أو سخمت أو ايزيس فى هيئتها السماويه و هى "سوبدت" (نجمة الشعرى) [١٠٤] .

سنعود مره أخرى لهذه الموضوعات فى الجزء الثانى من الكتاب . لأن هذه العناصر كلها موجوده فى نصوص هرم الملك ونيس .

و حضور هذه العناصر الثلاثه فى متون الأهرام يعنى أنها فى الأصل نصوص تصف تجارب

روحيه يمر بها الملك فى حياته عند قيامه بطقوس ال "حب سد" السريه ، لأن هذه التجارب تنتمى لنفس نوع تجربة الانسان الروحيه التى يعبر فيها الحدود بين عالم الماده و عالم الروح .

و لكن ذلك لا يعنى تصنيف متون الأهرام باعتبارها نصوص "حب سد" . و لكن المقصود هو أن العديد من نصوصها يصف نفس نوع التجارب التى تحدث فى شعائر ال "حب سد" .

و بدراسة النصوص و النقوش التى سجلت شعائر ال "حب سد" فى أهرامات الدوله القديمه يبدو ال "حب سد" كنقطة انطلاق مناسبه لاعادة تفسير متون الأهرام ، و لكن ال "حب سد" ليس بالضروره أن يكون هو نقطة الانطلاق الوحيده .

هناك شعائر ملكيه أخرى ، مثل الشعائر التى جاء ذكرها فى بردية الرامسيوم الدراميه ، تنعكس أيضا فى متون الأهرام .

عند قراءة نصوص الأهرام علينا أن ننتبه الى أنها تصف شعائر قام بها الملك أثناء حياته و تصف التجارب الباطنيه و الروحيه التى مر بها الملك أثناء تلك الشعائر .

و لما كان ال "حب سد" أحد أهم الشعائر الملكيه ، و لما كانت هناك علاقه وثيقه بينه و بين الأهرامات و المجموعات الهرميه ، لذلك فمن المنطقى أن بعض ، أو الكثير ، من نصوص الأهرام يصف الطقوس العلنيه و السريه التى تقام فى تلك الشعائر .

ان الهدف من هذه الدراسه ، ليس محاولة ربط كل نص من نصوص الأهرام بطقس من طقوس ال "حب سد" ، و لكن الهدف هو أن يدرك القارئ أنه من الأفضل أن نفسر متون الأهرام باعتبارها نصوص تتعلق بالشعائر الملكيه و بتجارب روحيه يمر بها الملك فى حياته و ليس بعد موته .

و الجزء الثانى من هذا الكتاب يبين للقارئ أن نصوص الأهرام ستكون ذات مغزى و سيكون لها معنى اذا نظرنا لها كنصوص روحيه و ليس كنصوص جنائزيه .

و لكن قبل أن نبدأ فى الشرح التفصيلى لمتون الأهرام ، من الضرورى أن نناقش بعض الأمور التى تتعلق بالمنهج الذى يجب اتباعه عند محاولتنا اعادة تفسير تلك النصوص التى تعد أهم الكتب الدينيه المصريه .

الفصل الخامس : السؤال حول منهج البحث

علم الظواهر و البحث العلمى المتحرر من الفرضيات المسبقه :-

ان الفصول السابقه للكتاب لا تدور ببساطه حول ما اذا كان هناك دليل واضح على وجود تجارب باطنيه روحيه فى مصر القديمه أم لا . و هى أيضا لا تبحث فى : كيف نرى نصوص و مشاهد و طقوس معينه و كيف نفهمها فى عصرنا الحديث .

فى الفصول السابقه لم يكن اهتمامنا منصبا على الاكتشافات الجديده التى تمت أو الحقائق الجديده التى تكشفت و صارت مقبوله كدليل على وجود ممارسات روحيه فى مصر القديمه .

فى الأدله التى قدمناها حتى الآن لم نناقش حقائق مقبوله و انما تأويلات للحقائق و هى تأويلات انتشرت لدرجة أنها صارت حقائق لا تقبل النقاش .

ان النصوص و النقوش و المشاهد التصويريه و الصروح المعماريه و الطقوس تبقى كما هى . و كل ما نفعله هو أننا نعيد التأمل فى معناها . و لذلك فان موضوع النقاش فى هذا الكتاب هو اعادة تقييم النظريات و الفرضيات المسبقه التى أسقطها العلماء على السجلات التاريخيه ، و البحث فيما اذا كانت هذه النظريات و الفرضيات المسبقه تساعد فى كشف التجربه الدينيه لقدماء المصريين و توضيحها أم أنها تقوم بالعكس و تحجب هذه التجربه .

لذلك يهتم هذا الكتاب بالسؤال عن المنظور الذى يرى به الباحث الأدله و كيفية تأويلها ، كما يهتم أيضا بالسؤال حول المنهج . هل هناك منهج معين يساعدنا على التخلص (و لو بشكل مؤقت) من الفرضيات المسبقه لكى نتيح الفرصه للدليل الذى كان من قبل صامتا أن يمتلك صوتا و يتحدث عن نفسه ؟

و عند استخدامنا لذلك المنهج فى دراسة الديانه المصريه ، هل يمكن أن ينكشف لنا وجود ممارسات روحيه فى نفس المواضع و بنفس الأدله التى استخدمها باحثون سابقون فى انكار وجود هذه

الممارسات ؟

بعباره أخرى ، هل من الممكن أن يساعدنا منهج بحث معين على أن نكتشف وجود ممارسات روحيه فى مصر القديمه أكثر من منهج آخر ؟

ان علماء المصريات بوجه عام لم يشغلوا أنفسهم بمناقشة المنهج ، معتمدين فى ذلك على أن الاجراءات المناسبه لعلم الآثار – مثل رصد المعلومات و تحليلها و تصنيفها – يمكن أن يتبع فى مجالات أخرى مثل فهم الديانه [1] . و لكننا رأينا فى الفصل الأول أن مثل هذا الافتراض غير صحيح ، بل ان العكس هو الصحيح . لقد بذل الباحثون فى تاريخ الأديان الكثير من الجهد فى محاولة العثور على المنهج الملائم لدراسة الأديان . و قد أبدى العديد من أهم الباحثين فى تاريخ الأديان اهتماما خاصا بالديانه المصريه القديمه ، و لذلك فان مساهماتهم تستحق اهتمامنا .

كان منهج علم الفينومينولوجى (علم الظواهر) من أكثر المناهج المؤثره بين الباحثين فى تاريخ الأديان من القرن التاسع عشر و حتى النصف الثانى من القرن العشرين .

و "الفينومينولوجى" هو منهج يحاول فيه الباحث أن يطرح كل الفرضيات المسبقه جانبا ، لكى تستطيع الظاهره موضع البحث أن تكشف عن نفسها و تظهر على حقيقتها ، غير مصبوغه بالمفاهيم المسبقه و الأحكام القيميه و الفرضيات الشخصيه للباحث و التى تنبع من خلفيته الثقافيه .

ان علماء الفينومينولوجى (علم الظواهر) يجعلون الظاهره نفسها دليلهم ، بدلا من الاعتماد على الفرضيات و الأحكام المسبقه . فى منهج "الفينومينولوجى" يتحرر الباحث من الفرضيات المسبقه و يوجه كل اهتمامه للظاهره التى يبحثها ، حتى يراها و يفهمها بمصطلحاتها الخاصه [2] .

ان البحث فى الظواهر الدينيه من وجهة نظر علم الفينومينولوجى (علم الظواهر) يتضمن بالضروره الدفاع عن مكانتها كظواهر قائمة بذاتها أو ككيان مستقل ضد أولئك الذين قد يفسرونها بمصطلحات لادينيه ، و ذلك باستخدام نظريات اجتماعيه أو سياسيه أو بربطها بظروف و عوامل تاريخيه أو ثقافيه .

و لذلك فان الباحث فى تاريخ الأديان باستخدام منهج الفينومينولوجى يبدأ بحثه بالاعتراف بأن هناك

مصطلحات خاصه بالظاهره الدينيه ، و أن هذه المصطلحات تشير لأشياء لها وجود حقيقى و لها معنى و قيمه ، حتى قبل أن لم يكتشف الباحث المغزى الحقيقى لهذه الظاهره الدينيه ٣ .

فاذا كانت الظاهره الدينيه تتحدث عن عالم الروح أو عن كائنات سماويه فلا يجدر بنا أن ننكر حقيقة هذه الأشياء و نقوم بتأويلها بمصطلحات أخرى .

ان الباحث فى الأديان باستخدام منهج الفينومينولوجى (علم الظواهر) يسعى لفهم الظاهره الدينيه فهما دينيا ، و ليس اجتماعيا و لا اقتصاديا و لا سياسيا و لا لغويا . و هذا الفهم يقتضى رفض اختزال الظاهره الدينيه فى نظريات و أحكام مسبقه .

على الباحث أن يتحفظ فى استخدام أسلوب التصنيف الى فئات و أن يمتنع عن فرض أحكام مسبقه أو اقحام مفاهيم أو نظريات تفسيريه على الظاهره التى يقوم بدراستها و بذلك يتيح الفرصه للظاهره لكى تتحدث عن نفسها بصوتها ، بدلا من أن يتحدث عنها الآخرون .

على الباحث أن يبدأ بحثه فى الظاهره الدينيه باعتبارها "دينيه" ، و لكن ذلك لا يعنى أن يفرض على الظاهره حكما مسبقا ، و انما يعنى أن يقبل بأن عالم الروح هو عالم حقيقى . ان هذا الشرط لا يختلف عن الشرط الموجود عند عالم الطبيعه الذى يقبل وجود عالم الماده كحقيقه لكى يستطيع أن يبحث الظاهره الطبيعيه .

و بخلاف الاجراء المتبع عادة فى علوم الطبيعه ، فان تناول علم الفينومينولوجى للظاهره الروحيه لا يهدف للوصول الى تفسير لأسباب الظاهره ، و انما للوصول الى رؤيه عميقه للظاهره التى يقوم بدراستها .

فى حالة النصوص المصريه القديمه التى تصف تجربه دينيه ، تتطلب هذه الرؤيه العميقه اعادة معايشة التجربه معايشه تخيليه ، لأن منهج الفينومينولوجى يقوم على المعايشه و الشغف بالظاهره بدلا من توصيفها من الخارج (مع الحرص على الانفصال عنها) من أجل تكوين نظريه .

ان الهدف ليس التنظير (وضع نظريات) و انما الرؤيه العميقه للظاهره .

و من أعظم رواد منهج الفينومينولوجى (علم الظواهر) الشاعر و الكاتب و العالم الألمانى "جوته" ،

الذى قام بتطوير المبادئ الأساسيه لعلم الفينومينولوجى فى العديد من المقالات التى كتبها عن المنهج العلمى ، و قام بتطبيقها فى عدد من الدراسات العلميه ٤ .

حذر "جوته" مرارا من أخطار العقل المشغول بالتنظير (وضع نظريات) لأنه بذلك قد يفقد الاتصال بالظاهره التى يضع حولها نظريته .

على سبيل المثال ، فى مقاله نظرية اللون (Theory of Colour) لاحظ "جوته" أن "العديد من الباحثين يفضلون رفض الظاهره أو انكارها باستخدام مبدأ أو قاعده نظريه عامه أو بتفسير سريع .

يقول "جوته" : علينا أن نقوم "بتعميق شغفنا بالظاهره" ٥ .

كان "جوته" هو الرائد العظيم لعلم الفينومينولوجى (علم الظواهر) ، أما "ادموند هوسرل" (Edmund Husserl) فهو الذى قام بتطويره الى فلسفه كامله . كان "هوسرل" معاصرا لعلماء المصريات فى العصر الفيكتورى مثل "فليندرز بترى" و "جيمس هنرى بريستد" و "أدولف ارمان" و "جاستون ماسبيرو" .

يرى "ادموند هوسرل" أن ميل عقل الانسان الطبيعى الى تكوين النظريات و اصدار الأحكام و التقييم هو أول شئ يجب على عالم الفينومينولوجى أن يدركه و يحذر منه .

نحن نصبغ العالم بمفاهيم تحليليه و بتقييم الأشياء و وصفها بأنها جميله أو قبيحه ، مقبوله أو غير مقبوله ، ساره أو غير ساره ، الخ . و هذه الميل الطبيعى لاصدار الأحكام هو الشئ الذى يجب على عالم الفينومينولوجى أن يتجنبه و يتخلص منه لكى تصبح الظاهره فى عينه شئ جديد طازج ٦ .

يقول "ادموند هوسرل" أن علينا "تبديل نظرتنا للظاهره" بحيث نحول نظرنا من ذلك الوعى بالأشياء وهى مصبوغه بالأحكام و التقييم ، و ننتقل الى الوعى الذى يجعل الظواهر تتحرر من تلك الأحكام و من ذلك التقييم ٧ .

ان منهج الفينومينولوجى (علم الظواهر) يتطلب منا أولا أن نتأمل عقولنا التى هى مقبله على دراسة الظاهره لكى نرى اذا كانت مشحونه بأحكام مسبقه و فرضيات يمكن أن يقوم العقل باسقاطها على الظاهره موضع البحث و هو ما يؤدى الى فقدان المغزى الحقيقى للظاهره . علينا أن نتأمل أفكارنا

الشخصيه و أحكامنا المسبقه قبل الاقدام على دراسة الظاهره ، ثم بعد ذلك نضعها جانبا و نفصلها عن البحث الذى نقوم به . أطلق "ادموند هوسرل" على هذا الأسلوب اسم "ايبوك" (epoche) .

و كلمة "ايبوك" (epoche) هى كلمه يونانيه تعنى "الامتناع عن اصدار الاحكام" أو "تعليق الحكم" بشكل مؤقت [٨] . بممارسة "تعليق الحكم" فاننا نقوم بنزع تصوراتنا التى نسقطها على العالم و ننفصل عنها بشكل مؤقت لكى نتيح للظاهره موضع البحث أن تكشف عن نفسها بقدر الامكان و هى غير مصبوغه بأفكارنا و ثقافتنا .

ان لتعليق الحكم وجهان ، فهو يتضمن قيام الباحث بتحييد مشاعره و أفكاره و فرضياته المسبقه التى تصاحبه عند اقترابه من الظاهره موضوع البحث ، سواء كرد فعل ثقافى أو شخصى لها .

و هو يتضمن أيضا الوصول الى مستوى أعمق من الوعى ، بحيث يتحرر الباحث من النظريات و من عراقيل رد الفعل العاطفى و التحامل و التحيز و الأحكام القيميه .

يشير "ادموند هوسرل" الى هذا الوعى الخالص و يصفه بأنه خلاصة تعليق الحكم فى منهج علم الفينومينولوجى . و هو ليس نتيجه يصل اليها الباحث فى نهاية بحثه ، و انما هو أساس جديد لعلاقة الباحث بالعالم ، بحيث يجمع بين النظره الذاتيه (الشخصيه) المفعمه بالشغف ، و فى نفس الوقت لا يفقد الموضوعيه [٩]

تركت أفكار "ادموند هوسرل" أثرها على علماء تاريخ الأديان الذين يبحثون عن منهج يمكنه أن يمنح ذلك العلم أرضا معرفيه صلبه ، و أساس يختلف عن المنهج المادى و الواقعى الذى لا يستطيع أن يستوعب الظواهر الدينيه أو أن يدرك مغزاها .

ان علم الفينومينولوجى (علم الظواهر) يقدم منهجا يستطيع أن يحمى العلم الذى يستخدمه من أن يختطف على يد العلوم الاجتماعيه أو أن يتم اختزاله الى تاريخ ثقافى .

و من أوائل من احتضنوا مبدأ الفينومينولوجى الذى صاغه "ادموند هوسرل" الباحث الهولندى "جيراردوس فان دير ليو" (Gerardus van der Leeuw) ، و هو باحث فى تاريخ الأديان ، قام بتدوين عدة دراسات عن الديانه المصريه القديمه فى بداية القرن العشرين [١٠] .

أما كتابه "الدين فى جوهره و مظهره" الذى صدر سنة ١٩٣١ ميلاديه فهو أهم مؤلفاته ، و يعتبر من أهم أمثله البحث فى الديانه باستخدام منهج علم الفينومينولوجى (علم الظواهر) .

قام "فان دير ليو" (Van der Leeuw) بتلخيص منهج علم الفينومينولوجى بقوله :-

▶ ان هذا المنهج هو محاوله لاعادة التجربه و استعادة خبرة سابقه كما هى بحيث يرى الباحث نفسه داخل تلك التجربه . و المعيار فى كل الحالات هو أن لا نقوم نحن باكتشاف الظاهره ، و انما نتركها لتكشف عن نفسها ◀ ١١ .

اعتقد كل من "ادموند هوسرل" و "فان دير ليو" أن وعى الانسان لديه القدره على أن يستقبل المعنى الباطنى للأشياء التى يوجه تركيزه اليها ، و أن المعنى هو جزء لا يتجزأ من الظاهره ، و ليس نظريه يقحمها العقل على الظاهره فى محاوله لتفسيرها .

كان "فان دير ليو" يرى أن دور عالم الفينومينولوجى ليس محاولة شرح الظاهره باستخدام نظريه معينه ، و انما دوره أن يعمق شغفنا بالظاهره الى الحد الذى يجعل الظاهره تكشف عن القيمه و المعنى الكامن فيها من تلقاء نفسها ١٢ .

و مثل "جوته" ، كان "فان دير ليو" يرى أن علم الفينومينولوجى ليس مجرد منهج علمى و انما هو أسلوب حياه . ان "تعليق الحكم" فى رأى "فان دير ليو" ليس مجرد وسيله منهجيه و انما هو "سمه رئيسيه لنظرة الانسان للعالم" ١٣ . ان "تعليق الحكم" هو أسلوب حياه يحمله الانسان معه فى كل تعاملاته مع العالم حوله و مع الآخرين . يرى "فان دير ليو" أن هدف علم الفينومينولوجى هو "الموضوعيه الخالصه" ، بمعنى اعطاء الفرصه للموضوع لكى يعبر عن نفسه و يكشف عن طبيعته دون أن تصبغه أحكامنا المسبقه أو نظرياتنا التفسيريه .

حين نأتى للسؤال عن الطريقه التى يمكن أن نفهم بها النصوص الدينيه المصريه مثل متون الأهرام ،

فان منهج الفينومينولوجى (علم الظواهر) يجعلنا نضع الفرضيات المسبقه جانبا ، و منها الفرضيه التى تصنفها على أنها نصوص جنائزيه ، فقط لأنها دونت على جدران الغرف الداخليه لأهرامات الدوله القديمه . قد تكون هذه النصوص نصوصا جنائزيه أو قد لا تكون . و لكن الشئ الأهم هو أن نقوم بدراستها بطريقه تسمح للمعنى الكامن فيها أن يعبر عن نفسه دون أن تعوقه أحكامنا المسبقه .

يرى "فان دير ليو" أن ذلك يتطلب منا تطبيق مبدأ "تعليق الحكم" حسب منهج علم الفينومينولوجى ، بمعنى أن نتأمل ذاتنا أولا و نرى ما فى عقولنا من نظريات و فرضيات و أحكام مسبقه كما هى ، ثم نضعها جانبا و نقوم بتعطيلها بشكل مؤقت . و عندئذ نكون فى وضع يجعلنا نفحص الماده العلميه بنظره جديده طازجه ، بحيث تكشف لنا الظاهره عن المعنى الكامن فيها ١٤ .

يرى "فان دير ليو" أن هذه الطريقه هى منهج أخلاقى يقوم على ضبط النفس ، و هى فى نفس الوقت منهج روحى . باستخدام هذا المنهج تتحول المعرفه المعتاده التى تتعارض فيها الموضوعيه و الذاتيه الى نوع مختلف من المعرفه ، و هى معرفه يوجهها معيار المعنى الذى يكشف عن نفسه بنفسه ، و يحركها الحب و الشغف ١٥ .

كان "فان دير ليو" من بين علماء الفينومينولوجى الذين انشغلوا بدراسة الأديان ، و هو من أفضل العلماء الذين رأوا أن هدف منهج الفينومينولوجى هو البحث فى المعنى الكامن فى الرموز الدينيه ، و ليس فرض تفسيرات تحاول ايجاد السبب فى استخدام تلك الرموز و لوى عنق الأدله لتتطابق مع فرضياتنا المسبقه ، أو مع نظريات تاريخيه و اجتماعيه معروفه مسبقا .

و من علماء تاريخ الأديان المعاصرين ل "فان دير ليو" العالم النرويجى "ويليام بريد كريستنزن" (William Brede Kristensen) ، و قد أبدى هو الآخر اهتماما بديانة مصر القديمه . و هو – مثل "فان دير ليو" – عاش فى زمن كان علماء تاريخ الأديان (و كذلك علماء المصريات) يحاولون تفسير الأديان القديمه باستخدام نظرية التطور .

رأى "كريستنزن" أن مهمته هى مقاومة هذا الاتجاه . و كما نحتاج الى التخلص من الأحكام الشخصيه ، علينا أيضا أن نضع جانبا الفرضيات العامه عن الأديان القديمه و التى تقول بأن هذه

الأديان كانت أديان بدائيه ، لأن مثل هذه الفرضيات تقف عائقا فى طريق فهم الديانه و رؤيتها بعين المؤمنين بها ، و هى الطريقه الوحيده لفهم جوهر تلك الديانه ١٦ .

و لكى يتحقق ذلك علينا أن نتخلص من حقيبة النظريات ، و أن نقوم بتعطيل المفاهيم و المعتقدات و الأحكام القيميه الشخصيه ، و لو بشكل مؤقت .

فى كتابه "معنى الدين" ، يقول "ويليام بريد كريستنزن" :-

▶ على المؤرخ و الباحث فى علم الظواهر أن يمتلك القدره على أن ينسى ذاته و شخصيته ، و أن يترك نفسه للآخرين . فقط بعد أن يفعل ذلك سيكتشف أن الآخرين أيضا يسلمون أنفسهم له . اذا جلب الباحث أفكاره و أحكامه الشخصيه معه عند قيامه بالبحث فى ظاهرة ما ، فسيجد الآخرين منغلقين أمامه ، و بالتالى لن يستطيع فهم القيم التى تبدو غريبه عنه ، لأنه لا يسمح لها أن تعبر عن نفسها بلغتها الأصليه . اذا حاول عالم تاريخ الأديان أن يفهم المعلومات الدينيه من وجهة نظر مختلفه عن وجهة نظر المؤمنين بتلك الديانه ، فانه بذلك ينكر الحقيقه الدينيه . لأنه لا توجد حقيقه دينيه سوى ايمان أصحاب تلك الديانه بها ◀ ١٧ .

و من علماء الفينومينولوجى الذين ساهموا فى فهم الديانه المصريه القديمه العالم الهولندى "كلاس يوكو بليكر" (Claas Jouco Bleeker) . رأى "بليكر" أن ممارسة "تعليق الحكم" هى الوسيله الأساسيه التى يجب استخدامها عند دراسة تاريخ الأديان ، لأنه من خلالها يمكن للمرء أن يستقبل المحتوى الباطنى و المغزى الروحى للظاهره التى يقوم بدراستها .

و بعيدا عن التخمينات و تكوين الفرضيات ، على الباحث أن يتبنى أسلوب الاصغاء ، و أن لا يحكم بناء على مفاهيم مسبقه ١٨ .

يرى "بليكر" أن دراسة الظواهر الدينيه باستخدام منهج الفينومينولوجى يساعد الباحث على أن يتسلل الى عقل أولئك الذين يقوم بدراسة فكرهم و أن يدخل تحت جلدهم ١٩ .

يقترب هذا الرأى من مفهوم "التجربه الثانيه" الذى تحدث عنه "فان دير ليو" ، و المقصود به التجربه الثانيه للظاهره التى تصفها السجلات و المصادر التاريخيه .

ان هذا يعنى أن الوعى الانسانى اذا استطاع أن يضع الظروف التاريخيه و الثقافيه جانبا ، سيصبح بمقدوره أن يضع نفسه داخل تجربة انسان آخر ، سواء كان ذلك الآخر يعيش الآن ، أو كان يعيش قبلنا بخمسة آلاف سنه [٢٠] .

عن دراسة الظواهر الدينيه بعين شغوفه :-

عند دراسة الظواهر – و خاصه الظواهر الدينيه – بمنهج علم الفينومينولوجى على الباحث أن يقدم على دراسته بشغف ، و هذا الشغف ضرورى لفهم الظاهره الدينيه .

هذا التشجيع للباحث على النظر بشغف للظواهر التى يقوم بدراستها كان سببا فى توجيه الاتهامات بفقدان الموضوعيه من جانب المنتقدين لعلم الفينومينولوجى .

رأينا فى الفصل الأول أن "جان أسمان" عند تعريفه لفهم النصوص الدينيه القديمه كان حريصا على اقصاء الشغف من هذا التعريف لضمان الحياد و الموضوعيه .

و لكن علم الفينومينولوجى لا يرى أن الشغف بالظاهره يتعارض مع الموضوعيه ، و انما العكس .

ان الشغف يساعدنا على أن نتسلل الى داخل "التجربه الدينيه" التى نسعى لفهمها ، و هو ميزه تساعدنا على أن نكون أكثر موضوعيه .

يرى "ادموند هوسرل" أن لب منهج علم الفينومينولوجى (علم الظواهر) هو الوصول الى حالة من حالات الوعى تختفى فيها الحدود الفاصله بين الذاتيه و الموضوعيه أو بين ما هو ذاتى/شخصى و بين ما هو موضوعى .

فى كتابه الذى صدر عام ١٩١٣ ميلاديه عن علم الفينومينولوجى و هو كتاب "أفكار" (Ideas) دافع "ادموند هوسرل" عن الشغف و رأى أنه يلعب دور الوسيط فى كل التجارب الانسانيه .

يؤكد "ادموند هوسرل" فى كتاب "أفكار" أن "تعليق الحكم" هو الفعل الأساسى الذى يمكننا من أن نلج الى داخل الموضوعات أو الظواهر و نصل الى جوهرها ، و يساعدنا على الوصول الى مستوى أعمق مما يستطيع الوعى العادى أن يصل اليه [٢١] .

يرى "ادموند هوسرل" أن لوعى الانسان القدره على الوصول الى جوهر الأشياء . فكما يعى الانسان ذاته يمكنه أن يعى الآخر . و حين يكون منفتحا على الآخر يمكنه أن يتأمل ذلك الآخر و يكتشف طبيعة الظاهره التى يتأملها .

و لذلك فقد أطلق على الوعى الذى يلتزم بمبدأ "تعليق الحكم" اسم "الوعى المتسامى" .

فى كتابه "أفكار" (Ideas) يعبر "ادمون هوسرل" عن ثقته فى قدرة العقل الانسانى على أن يحرر نفسه من شخصانيته و ذاتيته و أن يتصل بوعى كيان آخر . ان الوعى الانسانى لديه القدره على أن يضع نفسه داخل الظواهر التى يتأملها ، و حين يفعل ذلك يكشف له المعنى الباطنى للظاهره عن نفسه ٢٢ . يقول "ادموند هوسرل" أيضا أن مبدأ "تعليق الحكم" يكتمل بمبدأ آخر ، هو الشغف (empathy) . تتضح أهمية الشغف فى الكتاب الأخير الذى أصدره "هوسرل" ، و هو كتاب "تأملات ديكارتيه" ، و فيه يقول :-

▶ بالنسبة لى ، و بالنسبه لمن يشاركوننى ثقافتى ، ان أى ثقافه غريبه عنا لا يمكن اختراقها و الاتصال بها الا من خلال تجربة شخص آخر ، بنوع من المشاركه الوجدانيه ، و التى من خلالها نقوم باسقاط أنفسنا داخل المجتمع و الثقافه الغريبه عنا ◀ ٢٣ .

بالمشاركه الوجدانيه و تعليق الحكم معا كان "ادموند هوسرل" يعبر عن رأى علماء الفينومينولوجى المعاصرين له ، مثل "فان دير ليو" حين قال : لكى يستطيع المرء أن يفهم المعنى الباطنى للظواهر الدينيه فهو لا يحتاج فقط للانضباط العقلى و الامتناع عن اصدار الاحكام أو تعليقها الى حين الانتهاء من دراسته ، و انما هو يحتاج أيضا الى أن ينغمس بكل كيانه فى الظواهر التى يتأملها ٢٤ .

ان الانضباط العقلى الذى يمليه مبدأ تعليق الحكم فى منهج علم الفينومينولوجى يجب أن يكون مصحوبا ب "منهج القلب" – اذا جاز التعبير – وفيه يستخدم الانسان قدرته الفطريه على أن يخترق كيان آخر عاطفيا ، و ذلك كوسيله للحصول على معرفه أعمق و أكثر حميميه بذلك الكيان الآخر .

و قد عبر "فان دير ليو" عن ذلك بقوله : ▶ ان الفهم كله يرتكز على الحب و الشغف . و اذا لم

يحدث ذلك ، فان كل مناقشه حول ظاهره دينيه ، بل مناقشة كل الظواهر بوجه عام ستكون مستحيله ، لأن من لا يحب لا ينكشف له شئ ◄ ٢٥ .

على ما يبدو ، أن كل هذه الآراء لا تعتبر مبالغه فى تقدير أهمية المشاركه الوجدانيه و الشغف فى ممارسة منهج الفينومينولوجى و تطبيقه على دراسة الأديان ، لأن بدون شغف لا يمكن فهم العوالم الماورائيه الغريبه عن الباحث .

و كلمة شغف (empathy) أصلها يونانى ، و هى من الكلمه اليونانيه (empatheia) ، و التى تحوى ضمنيا معنى الدخول (em) الى شئ دخولا مصحوبا بشغف أو مشاعر (pathos) .

الشغف (empathy) اذن هو قدره الانسان على أن يسقط وعيه داخل الشئ الذى يتأمله و بالتالى يمكنه أن يتحد به روحيا .

يختلف الشغف الى حد ما عن التعاطف (sympathy) و هى كلمه مشتقه من اللفظ اليونانى (sympatheia) ، و تعنى حرفيا "قدرة الانسان على أن يضع نفسه مكان الآخر" .

يعتبر الشغف شرطا مسبقا للتعاطف ، فالمرء لا يستطيع أن يشارك الآخر فى مشاعره الا اذا كان لديه أولا شغف بالآخر .

و لأن علم دراسة الظواهر الدينيه موجه نحو العالم الوجودى للآخرين فلا يمكنه أن يتبنى موقفا يقوم على الجفاء و التحفظ العاطفى ، و الا سيحكم الباحث على نفسه بالبقاء خارج الموضوع أو الظاهره التى يبحثها . و بالاضافه الى تعليق الحكم ، فان الشغف ضرورى من أجل الوصول لفهم موضوعى و لكن من الضرورى أيضا أن يدرك الباحث أن هذا الشغف يختلف عن الميل العاطفى المسبق تجاه موضوع أو ظاهره ، أو رد الفعل العاطفى لها .

ان الشغف المقصود (empathy) هو نقل القدرات العاطفيه للمرء لتكون فى خدمة الفهم ، و بذلك يسمح الباحث للظاهره أن تبث ذبذباتها لروحه و أن تعود للحياه مره أخرى [٢٦] .

و لذلك فان الباحث فى الظواهر الدينيه باستخدام منهج الفينومينولوجى يبدأ بحثه من نقطة انطلاق مختلفه عن علوم الطبيعه .

و بداية من دراسات "فان دير ليو" نجد أن علماء الفينومينولوجى رأوا أن مهمتهم ليست مجرد وصف الظواهر الدينيه و تصنيفها بطريقه حياديه و غير شخصيه . اذ يجب أن تتسرب الظاهره الى داخل حياتنا من خلال "الشغف الواعى" بتجارب أخرى تختلف عن تجاربنا [٢٧] .

يقول "فان دير ليو" : ان دور الباحث ليس فقط وصف الظاهره من الخارج ، و لكن قبل كل شئ عليه أن يعى أن التجربه التى تولد من رحم شئ لا تصبح حقيقيه الا اذا اعترف بها الشخص الذى يراقب الظاهره من الخارج" [٢٨] .

على الشاهد أو الباحث أن يكون منهمكا بكل كيانه لكى يكشف له المشهود (الظاهره) عن نفسه و يتجلى أمامه . و من الضرورى أيضا أن يتجاوز المتأمل مرحلة الثقافه العامه و الاطلاع الى مرحله أخرى يعتمد فيها على الشغف و التعاطف (empathy & sympathy) و أن يعيش مجددا الموقف أو التجربه التى نشأت بسببها الظاهره الدينيه التى يقوم بدراستها .

و من بين كل علماء الظواهر الدينيه كان "ميرسيا ايلياد" هو الأكثر وعيا بالتحديات التى يشكلها ذلك المنهج . لا يمكن للمرء أن يبقى منفصلا عن الاطار العقلى للبحث العلمى اذا كان يريد أن يفهم أقصى ما تصل اليه الخبره و التجارب الانسانيه ، و خاصة التجارب الروحيه .

يقول "ميرسيا ايلياد" : ◄ ان الاطار العقلى المناسب لاكتشاف معنى تجربه انسانيه ليس الموضوعيه و الحياديه التى يستخدمها علماء الطبيعه ، و انما التعاطف الواعى . ان الاطار العقلى هو الذى يجب أن يتغير [٢٩] . و هذ التغيير للاطار العقلى يتطلب الانتقال من أسلوب تحليل الظاهره من الخارج مع الحرص على الانفصال عنها الى الشغف بالظاهره موضع البحث ► .

يقول "كريستنزن" أن هذا الشغف يتطلب تحريك خيال الباحث و حدسه و وعيه . و عندها فقط يمكنه

أن يحصل على رؤيه عميقه للأديان القديمه و يراها بعين من آمنوا بها ٣٠ .

لا شك أن الاقتراب من الظاهره الدينيه بشغف قد أثار انتقاد أولئك الذين يريدون أن تسير دراسة الأديان على نهج علوم الطبيعه . و لكن رغم تأكيد علماء الفينومينولوجى على أهمية الشغف و ضرورته من أجل فهم الأديان القديمه ، الا انهم يعتقدون أنه وحده لا يكفى ٣١ .

على الشغف أن يكون مصحوبا بدراسه دقيقه ، و الشغف وحده لا يحل محل الدراسه الدقيقه .

علينا أن نفرق بين النظر بشغف للظاهره الدينيه لكى نفهمها بلغتها و بين التأمل النقدى للوثائق و غيرها من الأدله التى تصف الظاهره الدينيه ٣٢ .

على سبيل المثال نجد أن "فان دير ليو" – والذى يعتبر أعظم مدافع عن تبنى الشغف فى دراسة الظواهر الدينيه – كان باحثا صارما و مجتهدا ، و كان يرى أن عالم الفينومينولوجى يجب عليه أن يقف بأقدامه على الأرض .

"اذا أراد علم الفينومينولوجى أن يكمل مهمته بنجاح فهو بحاجه الى تصحيح دائم على يد علماء الآثار و اللغه المتخصصين . على علم الفينومينولوجى أن يكون دائما مستعدا للمواجهه مع الحقائق الماديه" ٣٣ . و بمجرد أن يسحب نفسه من سيطرة التحليل الأثرى و اللغوى يتحول الى فن محض أو خيال فارغ ٣٤ .

يتفق علماء الفينومينولوجى على تلك المبادئ ، لأنه فقط من خلال التحليل الواعى للأدله يمكن للباحث أن يضمن الاتصال بالظاهره التى يبحثها . و لكى يعيش الباحث فى الظاهره و يراها بمصطلحاتها و لغتها فان دراسات علم اللغه و الآثار تعتبر مكمله لمنهج علم الفينومينولوجى ، كما يكمله أيضا تعليق الحكم و الشغف .

التحدى الذى يواجه علم الفينومينولوجى (علم الظواهر) :-

من أوجه النقد التى توجه لدراسة الظواهر الدينيه بمنهج علم الفينومينولوجى أنها تهمل جانبا هاما من جوانب التجربه الانسانيه ، ألا و هو دور العوامل الاجتماعيه و التاريخيه و الثقافيه و الشخصيه

فى تشكيل تجارب الانسان و منها التجربه الدينيه .

لا يهم الالتزام بمبدأ "تعليق الحكم" أو مدى الشغف الذى يحاول عالم الفينومينولوجى أن يتحلى به ، ولا يهم مدى دقة الدراسه و تفصيلها . تبقى المبادره الفينومينولوجيه ساذجه و يساء فهمها لأن نفس العوامل المؤثره التى يسعى مبدأ تعليق الحكم للانفصال عنها ، لا يمكن فى الحقيقه الانفصال عنها . نحن نعيش جميعا فى مناخ ثقافى و حقبه تاريخيه معينه ، و اذا اعتقدنا أن بمقدورنا أن نفصل أنفسنا عن ذلك المناخ فنحن واهمون .

يقول "فان دير ليو" أننا اذا أدمجنا الظاهره الدينيه التى نقوم بدراستها فى حياتنا فانها ستقتحم حياتنا و تصبح جزءا منها [٣٥] . و هكذا ستحيا هذه الظاهره بطريقه مختلفه عن الطريقه التى تحيا بها فى وجدان شخص ولد فى عصر مختلف أو بميراث ثقافى مختلف . و لهذا السبب فان فكرة الوصول الى فهم نقى و خالص لجوهر الظواهر الدينيه و مغزاها الروحى هى فكره تنطوى على مغالطه و خداع للنفس . ان فهمنا للظاهره الدينيه سيبقى دوما مصبوغا بعوامل لا يمكننها الهروب من تأثيرها .

و لذلك يقال أن المعنى ليس أصيلا فى العالم الذى نحياه و ينتظر اللحظه التى نكتشفه فيها ، و انما هو شئ نسقطه نحن على العالم ، و هو الى حد كبير يعكس طبيعتنا أكثر مما يعكس طبيعة الأشياء .

ان المعنى الذى نفهمه من الظاهره الدينيه تحدده عوامل تاريخيه و ثقافيه و شخصيه تصبغ وعينا [٣٦] ، لأن رؤيتنا للعالم تتشابك و تتداخل مع هذه العوامل و ليس من الممكن أن نتخلص منها بشكل كامل ، مهما حاولنا .

لذلك لا توجد ظاهره نقيه خالصه . ان الظاهره دائما ما تختلط بالمفاهيم و المعتقدات و الأحكام المسبقه التى يسقطها وعى الانسان على الظاهره . و هذه المفاهيم و المعتقدات و الأحكام المسبقه تحدد طبيعة الظاهره التى يتأملها وعى الانسان .

كل ظاهره هى مثال أو تمثيل للوعى ، أى أنها تمثل الوعى بواسطة الوعى نفسه ، و هو محمل بأفكار و أحكام ٣٧ . و لذلك فان دراسة الظواهر الدينيه القديمه (أو أى ظاهره تاريخيه) تنطوى دائما على قدر كبيرا من اسقاط الأحكام الشخصيه .

ان المؤرخ الذى يعيش فى القرن العشرين أو القرن الواحد و العشرين سيكتشف معانى مختلفه عن المعانى التى فهمها المؤرخ الذى عاش فى القرن التاسع عشر . و كما قال الفيلسوف الألمانى "هانز جيورج جادامر" (Hans-Georg Gadamer) الذى توفى سنة ٢٠٠٢ ميلاديه :

▶عندما نقرأ كتاب "تاريخ روما" الذى دونه "تيودور مومسين" (Theodor Mommsen) فى

منتصف القرن التاسع عشر فاننا نعرف من الذى قام بكتابتة ، أى أننا يمكن أن نكتشف الموقف السياسى الذى قام فيه المؤرخ باعادة صياغة الماضى و كيف فهمه ◀ ٣٨ .

ان خبراتنا و تجاربنا لا تتأثر فقط بظروفنا التاريخيه و تراثنا العلمى و ميراثنا الثقافى و تكهناتنا السابقه و المعتقدات التى نؤمن بها فى أعماقنا ، و انما هى تتشكل فى الأساس بفضل هذه العوامل ٣٩ .

اننا لا نناقش فقط الموضوعية فى دراسة الأديان القديمه . و انما علينا أيضا أن نبحث عن المعنى الذى كان يقصده الشخص الذى أنتج النص أو الصوره أو الطقس الدينى الذى نقوم بدراسته . ان خبرة هذا الشخص مصبوغه بعوامل اجتماعيه و سياسيه و تاريخيه ، و هو ما يحدث أيضا للباحث المعاصر الذى يقوم بدراسة تلك الظاهره .

كل الظواهر الدينيه يجب أن ينظر لها على أنها تتشكل داخل السياق الاجتماعى و الثقافى السائد فى زمان و مكان محدد .

اذا أردنا الوصول الى تفسيرات قابله للتطبيق للظواهر الدينيه – حتى اذا قبلنا أن لها بعدا وجوديا – فعلينا أيضا أن نفحص السياق أو العوامل التى تؤثر على الظاهره ، بدلا من أن نخاطر بأن نسقط

رؤيتنا الذاتيه على عقول من تركوا لنا الأدله الدينيه التى نبحثها .

ان دراسة تاريخ الأديان يجب أن تنشأ وسط اطار واسع من العلوم التاريخيه و الثقافيه [٤٠] .

يطلق أصحاب هذا المنهج عليه اسم "المنهج السياقى" ، أما منتقدوه فيطلقون عليه اسم "منهج التشكيل" لأنه يركز على البحث فى تأثير مفاهيم و معتقدات أصحاب الظاهره الدينيه على هذه الظاهره و كيف أدى الى نشأتها و تشكيلها [٤١] .

يرى المنهج السياقى أن التجربه الروحيه لا يمكن أن تفوق أو تسبق المفاهيم و المعتقدات التى تحددها عوامل اجتماعيه و ثقافيه ، و التى تنتمى لميراث دينى يحيا فيه الانسان حياته .

و حسب هذا الرأى ، فان اتحاد الملك فى مصر القديمه ب "رع" تحدده مجموعه من المعتقدات أو نظام عقائدى تتخلله عوامل اجتماعيه و سياسيه ، أهمها الاعتقاد بأن هذه التجربه ليست فى متناول العامه . و لذلك فان تجربه الاتحاد ب "رع" لا يمكن أن تتساوى بتجربة الاتحاد بمصدر الوجود فى التراث الدينى لشعوب أخرى لها مفاهيم اجتماعيه و سياسيه و دينيه مختلفه عن قدماء المصريين .

ان المصطلحات التى يعبر بها المصرى القديم عما يحدث فى تلك التجربه الروحيه هى مصطلحات عتيقه و مصريه خالصه و لا يوجد لها مثيل فى ثقافه أخرى . و المقارنه بثقافات أخرى مثل الشامانيه و الأسرار الهيللينستيه قد تكون مضلله . ان طبيعة التجربه المصريه ستكون بالضروره مختلفه تماما عن طبيعة التجارب الروحيه فى ثقافات أخرى [٤٢] . و لكى نفهم الديانه المصريه القديمه لا يكفى فقط أن نعرف كيف كان المصريون القدماء يشرحون عقائدهم و تجاربهم الدينيه لأنفسهم ، حيث من المفترض أنهم لم يكونوا مدركين للعوامل الاجتماعيه و الثقافيه العديده التى حددت الطريقه التى نشأت بها العقائد و التجارب الدينيه .

على سبيل المثال يقول "وين براودفوت" (Wayne Proudfoot) – و هو عالم أمريكى متخصص فى دراسة تاريخ و فلسفة الأديان – أن من البديهى و الطبيعى أن يكون للتجارب الدينيه تفسيرات لا تتفق مع معتقدات الشخص الذى قام بتلك التجربه الدينيه (الروحيه) و لا تحظى بموافقته و قبوله .

يرى "براودفوت" أن التفسير الصحيح للظاهره الدينيه قد لا يحتاج للاشاره الى العوالم الدينيه

(الروحيه) ، و يرى أيضا أنه من الأفضل أن يكون الأمر هكذا [٤٣] .

يرى "براودفوت" أننا اذا أردنا أن نفهم التجربه الدينيه (الروحيه) لقدماء المصريين فعلينا أن ننتقل من وصف هذا التجارب كما ورد فى النصوص القديمه الى وصفها بالمصطلحات الحديثه المستخدمه فى النظريات الاجتماعيه و السياسيه .

على سبيل المثال ، اذا كان نص تتويج الملك تحتمس الثالث يصف تحول الملك الى صقر و صعوده للسماء ، فان القراءه الاجتماعيه لهذا النص تكون أكثر قبولا من القراءه الحرفيه .

حتى و ان كان هناك مغزى روحى للنص ، فان هذه التجربه الروحيه يجب أن تكون نشأت حسب مفاهيم و رموز خاصه بالدوله المصريه ، و هى تقاليد تتطلب أن يتحول الملك الى صقر و يصعد للسماء لكى يتحد هناك ب "رع" .

هذا النوع من "الاختزاليه" (كما يطلق عليه برودفووت) – والذى يلغى أى اشاره لوجود عالم دينى / روحى – يشبه الاجراءات المتبعه فى العلم الحديث ، حيث النظريات التفسيريه لا تحمل بالضروره أى علاقه بالتجربه التى يعيشها الانسان .

و كما يحدث فى تفسير ظاهره اللون و التى يتم تفسيرها بمصطلحات زوايا الانكسار أو طول موجات الضوء – دون الحاجه للاشاره الى ما يختبره الانسان بالفعل – كذلك تفسير الظواهر الدينيه يمكن أن يقدم بمصطلحات النظريات الاجتماعيه و السياسيه .

فى علم المصريات لجأ الباحثون فى الغالب الى فهم النصوص الدينيه باستخدام هذا المنهج ، و هو منهج الاختزال . و هناك مثال معروف فى حالة الصراع الأسطورى بين حورس و ست ثم التصالح بينهما و الذى ورد مرارا فى متون الأهرام . يقول بعض علماء المصريات أن الصراع يمكن أن يفسر بمصطلحات سياسيه و تاريخيه . و هو ببساطه انعكاس لصراع قبلى شهدته أرض مصر قبل عصر الأسرات و فى النهايه تمت تسوية ذلك الصراع حين توحدت مصر العليا و مصر السفلى تحت قيادة الملك مينا .

ان الفقرات التى تشير الى تصالح حورس و ست داخل كيان الملك يمكن أن تفسر على أنها رموز

سياسيه و دينيه تتعلق بمنصب الملكيه و الذى أصبح ينظر له بعد عصر الملك مينا على أنه اتحاد الأرضين : الصعيد و الوجه البحرى . و هكذا تم تجاهل المغزى الدينى (الروحى) للتصالح بين الغريمين – حورس و ست – داخل كيان الملك و روحه ، و تم اختزاله الى رموز سياسيه [٤٤] .

حتى و ان كان الباحث الذى يتبع منهج الاختزال مستعدا للاعتراف بوجود عنصر روحى فى أسطوره التصالح بين الغريمين ، فانه فى النهايه يفسر ذلك العنصر الروحى بأنه انعكاس لنظام عقائدى لعب دورا فى تشكيله و يوجه تركيزه الى اللغه المستخدمه للتعبير عن ذلك النظام العقائدى . لذلك يقول بعض الباحثين أن من يرغب فى فهم التجارب الدينيه (الروحيه) من الأفضل له أن يدرس اللغه بدلا من دراسة التجربه الروحيه نفسها . قام "جافين فلوود" (Gavin Flood) بطرح هذا الرأى فى كتابه الذى صدر حديثا بعنوان "ما وراء علم الفينومينولوجى" ، و وصل بالنقاش الى نتيجته العدميه المطلقه ، فقال أن محور البحث فى دراسة الدين لا يجب أن يكون حالات الوعى المتغير أو الحاله الباطنيه أو الروحيه ، كما لا يجب أن يدور حول المعتقدات (و هى أشياء ذاتيه و شخصيه جدا) ، و انما يجب أن يكون حول اللغه و الثقافه و عالم الرموز [٤٥] .

يقول "جافين فلوود" أن الممارسات الدينيه لم تنشأ فقط من التقاليد الثقافيه و انما الوعى نفسه ينشأ من التفاعل اللغوى للمجتمع ، و بدون هذا التفاعل لا يمكن للوعى أن يوجد [٤٦] .

و لذلك فمن المنطقى عندما نبحث عن تفسير للدين أن ننظر لنماذج من علم الاجتماع ، و يجب أن تفسر الأدله الدينيه بمصطلحات هذه النماذج الاجتماعيه [٤٧] .

يرى "جافين فلوود" أيضا أن مستقبل دراسة الأديان يتوقف على اقترابها من دراسة العلوم الاجتماعيه. و أخيرا يقول "فلوود" : لأن الوعى ينشأ من العلاقات الانسانيه ، لذلك فان دراسة الأديان ستكون أفضل اذا استبدلنا كلمة "روح" بكلمة جسد [٤٨] .

الاختزال كنقيض لمنهج علم الفينومينولوجى :-

هناك مفارقه مثيره للدهشه ، و هى أن البدائل الأكثر موضوعيه التى يطرحها منتقدو علم

الفينومينولوجى (علم الظواهر) تنتهى بانكار الموضوع الذى يحاول الباحث فهمه ، ألا و هو الظاهره الدينيه . حين نتبنى منهج يفسر الظاهره الدينيه بمصطلحات غير دينيه مثل مصطلحات علم الاجتماع أو بلغة علم الأنثروبولوجى (علم الانسان) فاننا نفقد رؤية ما هو دينى (روحى) .

و يزداد الأمر سوءا اذا اتبعنا نصيحة "جافين فلوود" و هجرنا الحديث عن الروح و حالات الوعى و بحثنا فى الظواهر الدينيه (الروحيه) من خلال دراسة اللغه و "عالم الرموز" ، أو ببساطه توقفنا عن الحديث عن الروح و استبدلناها بكلمة جسد .

قد يدافع البعض عن ذلك معتقدا أنه يهدف للوصول الى الموضوعيه المطلقه ، و لكننا فى الحقيقه حين نفعل ذلك فاننا ننكر موضوع البحث – وهو الظاهره الدينيه – بل نلغى وجوده .

ان بيت القصيد هنا هو : هل من الممكن أن نفهم عالم الدين (الروح) دون أن ننشغل به بعمق و دون أن نتأثر به ؟

و لأن منتقدى علم الفينومينولوجى (علم الظواهر) يفترضون أن التجربه الدينيه (الروحيه) تحددها عوامل غير دينيه ، فان هدفهم هو الوصول الى نظرية غير دينيه يتم بها تفسير الظاهره الدينيه ، بدلا من الاعتراف بها كظاهره دينيه و تركها لتكشف عن نفسها بطريقتها .

و على عكس ذلك نجد أن استخدام منهج علم الفينومينولوجى فى دراسة الظاهره الدينيه يساعدنا على فهم الظاهره الدينيه باستخدام لغتها و رموزها ، و ليس كظاهر فرعيه تدور فى فلك الظروف الاجتماعيه و الثقافيه و التاريخيه ، و ذلك بتجنب التفسيرات التى تستخدم لغه أخرى غير لغة الظاهره الدينيه . و حين يفعل الباحث ذلك يرى الظاهره كما هى ، حتى و ان كان فى ذلك مخاطره بالسقوط فى فخ النظره الذاتيه أو الشخصيه .

بالطبع هناك عوامل اجتماعيه و لغويه و ثقافيه على الباحث أن ينتبه لها عند دراسة الظاهره الدينيه ، و لكن الأحرى بالباحث أن يمر على هذه العوامل ليصل الى الموقف الوجودى الذى أدى الى تشكيل الظاهره الدينيه التى تعبر عنها الأدله الأثريه سواء نص مدون أو صوره أو طقس دينى .

فى حالة الظواهر الدينيه ، فان التفسيرات النظريه تأخذنا دائما بعيدا عن الموقف الوجودى الذى تعبر

عنه تلك الظواهر و توجهنا نحو ظواهر أخرى اجتماعيه و لغويه و سياسيه و تاريخيه .

أما منهج الفينومينولوجى (علم الظواهر) فيحاول فهم الظاهره من خلال فهم المعنى الكامن فيها [٤٩] .

هناك اتجاهان يمكن للباحث أن يسلكهما . أحدهما هو اتجاه الاختزال ، و الذى يأخذ الباحث بعيدا عن المغزى الدينى (الروحى) للظاهره .و الاتجاه الثانى هو منهج الفينومينولوجى (علم الظواهر) الذى يساعد الباحث على ادراك عمق الظاهره الدينيه [٥٠] .

يمثل "وين براودفوت" الاتجاه الأول ، بينما يمثل "ميرسيا ايلياد" الاتجاه الثانى .

فى كتاب "التجربه الدينيه" يحاول "وين براودفووت" العثور على طريق للوصول الى تفسير غير دينى للتجربه الدينيه (الروحيه) . يسعى "براودفووت" جاهدا لالقاء الظاهره الدينيه داخل مصطلحات تاريخيه و ثقافيه و يتجنب استخدام أى مصطلحات دينيه مثل "روحى" و "الهى" و "مقدس" [٥١] ،

و بذلك يتجنب اثارة أى شعور بالرهبه أو الغموض عند مناقشة الظاهره الدينيه و التأكيد على ان التفسير المطروح للظاهره الدينيه هو تفسير يقبله العقل العلمى المادى [٥٢] .

أما "ميرسيا ايلياد" فهو على النقيض من ذلك . ان "ميرسيا ايلياد" لا يرى فهم معنى الظاهره الدينيه كفعل تفسير أو تحليل . ان فهم الظاهره الدينيه يقوم على الوصول الى مستوى أعمق للظاهره الدينيه نفسها ، بحيث يسمح لذلك المستوى أن يعبر عن نفسه .

و لكن ذلك لا يعنى أن "ميرسيا ايلياد" ينكر وجود سياق اجتماعى و اقتصادى و سياسى يؤثر على الظاهره الدينيه ، و انما يرى أن هذه العوامل تبقى الباحث منفصلا عما هو دينى ، و تبقيه فى مستوى سطحى من الفهم . اذا أردنا أن نفهم الظاهره الدينيه بشكل أعمق فعلينا أن نعثر على الموقف الوجودى و على التجربه الروحيه التى انبثقت منها الظاهره الدينيه ، لأن فى هذه التجربه الروحيه يكمن مغزى الظاهره و جوهرها [٥٣] .

و لكى يصل الباحث الى ذلك عليه بتطبيق مبدأ تعليق الحكم ، و عليه أن يدرب نفسه على أن يدرك – و فى نفس الوقت يفصل نفسه عن – تلك العوامل الشخصيه و الثقافيه التى تشتت وعينا و فهمنا للظاهره . عندئذ فقط ستتاح لنا الفرصه لفهم جوهر الظاهره .

و لكن ذلك يحتاج منا أن نحفز قدراتنا العقليه ، كما أوضح "جوته" ٥٤ .

ان مبدأ تعليق الحكم فى علم الفينومينولوجى يقدم لنا الأساس الذى نحتاجه لتحفيز القدرات العقليه ، لأنه يجعلنا نصل الى جوهر الظاهره .

و لكن نجاح الباحث فى تطبيق مبدأ تعليق الحكم و حصوله على رؤيه عميقه هو شئ غير مضمون .

ان المنهج ليس معصوما ، و لا يمكن تطبيقه بشكل آلى . و لكن ذلك لا يعنى أنه غير علمى .

انه بالفعل علمى أكثر من بحث الظاهره من الخارج بشكل آلى كما يفعل منتقدو منهج الفينومينولوجى لأنه اذا كان بمقدورنا أن نحرر وعينا من تأثير الظروف الاجتماعيه و التاريخيه ، فعلينا أن نقبل أن كل المعرفه نسبيه أو فى علاقه نسبيه مع الظروف . كما أن المعرفه ليست انعكاسا للظروف و الا ما استحقت صفة المعرفه .

طالما أن عقل الانسان يدرك وجود عوامل تؤثر على رؤيته للعالم ، فان ذلك يعنى ضمنيا أن هناك شئ داخل كيان الانسان قادر على السمو فوق هذه العوامل . و الا ما استطعنا ادراك وجود هذه العوامل . اذا كان بمقدورنا ادراك وجود هذه العوامل فان ذلك يعنى أننا يمكن أن نصل الى وعى غير خاضع لعوامل تحد من حريته .

ان الهدف من ممارسة مبدأ تعليق الحكم فى منهج الفينومينولوجى هو أن يضع الباحث وعيه فى هذه الحاله الغير محدوده ، و الوصول الى الفضاء الحر الذى يطلق عليه "ادموند هوسرل" اسم "الوعى المتسامى" . من هذا الوعى المتسامى يمكن للباحث أن يرى الظاهره بلغتها و رموزها الخاصه و هذا هو أساس الموضوعيه الحقيقيه .

فى منهج علم الفينومينولوجى (علم الظواهر) يتم تعليق الوعى ذو النظره المزدوجه و هو الموقف الطبيعى لكل انسان . هذا الموقف الطبيعى هو المقدمه المنطقيه التى لا تناقش لأولئك الذين يريدون

لدراسة الأديان أن تتبع المنهج العلمى الأكاديمى ، كعلم الاجتماع و التاريخ مثلا .

و لكن فى علم الفينومينولوجى نجد أن هذا الوعى يمر بتغير جذرى بحيث يتوقف التناقض و التعارض بين ما هو موضوعى و ما هو ذاتى ٥٥ .

يتوقف ذلك التناقض لأن الوعى قد ارتقى فوق هذه الازدواجيه . يصل وعى الباحث الى مستوى أعمق من ازدواجية الموضوعيه ضد الذاتيه ، بل و يسبقه من الناحيه الفلسفيه .

و كلما أدركنا عمق موضوع البحث ، كلما ارتقى الباحث فوق مستوى المؤثرات الذاتيه النابعه من ثقافته و شخصيته .

يقول "فان دير ليو" : ◄ أن عالم المعنى هو العالم الثالث ، يحيا و يتواجد و يسمو فوق الذاتيه و الموضوعيه . ان المعنى هو بوابة الدخول الى عالم التجربه الأزليه البعيدة المنال . المعنى الذى فهمته أنا و المعنى الحقيقى للظاهره . و قد صار الاثنان واحد عندما حدث فعل الفهم ◄ ٥٦ .

و هكذا يستند منهج الفينومينولوجى الى مفهوم يسمو فوق مستوى الازدواجيه ، لأن النشاط الذى يقوم به الباحث – هو و الفهم – يشارك فى المعنى الكامن فى موضوع البحث و هو الظاهره الدينيه .

و لكن ذلك بالطبع يتطلب تدريب الوعى ، و هذا التدريب الباطنى و الذى يطلق عليه تعليق الحكم هو الذى يميز منهج الفينومينولوجى عن المناهج الأخرى التى تتبع مناهج العلوم الطبيعيه فى فهم الأديان القديمه .

و السبب فى اعتبار الفينومينولوجى (علم الظواهر) المنهج الأنسب لدراسة الديانه المصريه القديمه هو أنه يؤثر على الباحث و يغير من وعيه . ان العالم الدينى (الروحى) لا يمكن فهمه بوعى لا يزال مقيدا "بالنظره الطبيعيه" و التى تعرف نفسها بأنها على النقيض من الموضوع الذى تبحثه .

ان التغلب على النظره العامه ليس بالمهمه السهله . و قد أشار "ميرسيا ايلياد" لوجود أوجه تشابه بين مبدأ تعليق الحكم و بين مناهج روحيه كانت جزءا من ممارسات دينيه قديمه ، و هذه الممارسات تهدف لتحرير العقل من قيود الوعى المادى المحدود .

بل ان "ميرسيا ايلياد" يقارن بين منهج الفينومينولوجى و بين طقوس الولاده الروحيه فى المجتمعات

القديمه . تقوم هذه الطقوس الروحيه بانتزاع الوعى الدنيوى (المادى) الذى يلازم الانسان العادى عن قصد بطريقه تشبه طريقة علم الفينومينولوجى فى تعطيل النظره العامه و الأحكام المسبقه .

و كما يتصل المريد بعالم الروح – أى يتصل بما هو حقيقى بالفعل و ما له معنى – من خلال طقوس الولاده الروحيه ، كذلك ينجح الباحث فى فهم حقيقة العالم من خلال منهج علم الفينومينولوجى ، و بشكل خاص تطبيق مبدأ تعليق الحكم ٥٧ .

أما الباحث الذى يتبنى منهج الاختزال ، فان فكرة وجود منهج يتطلب من الباحث أن يغير من وعيه تعتبر بالنسبة له فكره غير مستساغه . ان لهذه الفكره وقع سحرى غامض يضعها على النقيض من المنهج العلمى الحديث ٥٨ .

يضع منهج السياق أمام الباحث فرضا فلسفيا مسبقا و هو أننا غير قادرين على الهروب من النظره العاديه و التى تسجن كل خبراتنا فى الظروف الاجتماعيه و الثقافيه التى تشكل هذه الخبرات .

يرى الباحث المستخدم لمنهج الاختزال أن كل التجارب بما فى ذلك التجارب الروحيه محكومه بعوامل تاريخيه و ثقافيه . و هكذا يتم انكار التجربه الروحيه كامكانيه متاحه للبشر ٥٩ .

و على العكس من ذلك نجد أن منهج الفينومينولوجى (علم الظواهر) يدرك وجود جوهر روحى للتجربه الدينيه و هو جوهر لا تحكمه عوامل و ظروف خارجيه ، رغم أن ذلك الجوهر يتم التعبير عنه باستخدام اللغه و الأساطير و الرموز التى تنتمى لثقافة أصحاب تلك التجارب الروحيه .

يمكننا تعريف هذا الجوهر الروحى بأنه نوع من أنواع الخبره الانسانيه التى يمكن أن نصادفها فى العديد من الثقافات فى مختلف أنحاء العالم . و لذلك فان المقارنه بتجارب مشابهه فى التراث الروحى لثقافات أخرى يساعدنا فى فهم الظاهره التى نقوم بدراستها فى ثقافه معينه .

تلعب الظروف الثقافيه و التاريخيه دورا فى الطريقه التى يتم بها فهم و تفسير التجربه الدينيه أو الروحيه من قبل أصحابها الذين قاموا بها ، و لكننا نفقد شيئا جوهريا اذا قررنا أن الظروف الثقافيه و الاجتماعيه وحدها هى التى تحدد محتوى التجربه الدينيه (الروحيه) .

على سبيل المثال ، نجد فى نص تتويج الملك تحتمس الثالث – و كذلك فى تلاوه رقم ٣٠٢ من متون

الأهرام – أن تحول الملك الى صقر لا تحدده عوامل سياسيه أو ثقافيه .

ان المعراج السماوى الذى قامت به روح الملك يتطلب أن يتحول الملك الى طائر و يحلق الى أعلى ، و الطائر الذى يتحول اليه الملك ليس أى طائر ، و انما طائر ارتبط بالشجاعه و الشراسه و أيضا بالملكيه و الترفع عن الأرض ، و لذلك كانت هيئة الطائر هى الصقر و ليس البطه على سبيل المثال ان التفوق الرمزى للصقر لا تحدده متطلبات سياسيه و انما متطلبات روحيه .

لأن الصقر طائر ينتمى للعالم السماوى و بيته هو السماء .

و لذلك فان الاستخدام السياسى للصقر كطائر يعبر عن القوه الملكيه هو شئ تحدده الصفات الروحيه لهذا الطائر ، و هى الصفات التى يستدعيها الملك و يستحضرها و يتحد بها فى معراجه للسماء .

و لذلك نجد فى العديد من القصص الشامانيه أن الشامان يقوم برحلة معراج سماوى و هو فى هيئة نسر (و هو من الطيور التى ارتبطت بالسماء مثل الصقر) ٦٠ .

و فى مجتمع يهيمن عليه الدين مثل مصر القديمه ، من المستحيل أن نفهم العوامل الاجتماعيه و السياسيه و اللغويه بشكل منفصل عن التوجه الدينى للثقافه المصريه كلها .

و على عكس الفرضيه التى تقول أن الحياه الدينيه يحددها سياق غير دينى ، لم يكن هناك شئ فى المجتمع المصرى القديم لا يتخلله شعور دينى قوى .

فى مصر القديمه كان رأس الدوله (الملك) كيانا الهيا ، و كانت الحياه الاقتصاديه للبلاد تدار من المعابد . و كانت اللغه لغه الهيه بكل ما تعنيه الكلمه ، و كان السحره (و يطلق عليهم كتبة بيت الحياه) يشغلون مناصب هامه فى الدوله ٦١ . و كانت أهم الأحداث فى حياة الملك هى الطقوس الدينيه و التى يتسبب اهمالها فى نتائج كارثيه للدوله ٦٢ .

اذا كان هدفنا هو فهم السياق السياسى و الاقتصادى و الاجتماعى و اللغوى للحضاره المصريه القديمه ، فمن الضرورى أن نفهم الحياه الدينيه أولا .

ان المشروع الاختزالى لتفسير الحياه الدينيه باستخدام مصطلحات غير دينيه يجب أن ينقلب رأسا

على عقب فى حالة دراسة الديانه المصريه القديمه ، لأن الدين كان يتخلل كل جانب من جوانب هذه الثقافه .

<u>السؤال حول الدافع :-</u>

اذا قبلنا – حسب منهج علم الفينومينولوجى – أن فهم الظاهره الدينيه لا يكون الا باستخدام مصطلحاتها و رموزها ، و اذا قبلنا أن هذه المصطلحات الخاصه بالظاهره الدينيه تستند الى حقيقه و أن لها معنى و قيمه ، فان هذا ينقلنا الى مناقشة الدافع وراء دراسة الظاهره الدينيه سواء كانت تنتمى للماضى أو للحاضر .

و على الجانب الآخر ، نجد أن أولئك يسعون لتفسير الظاهره الدينيه باستخدام مصطلحات غير دينيه و الذين يفضلون اختزال الظاهره فى نظريه تفسيريه لهم دافع مختلف ، لأنهم لا يعتقدون أن المصطلحات الخاصه بالظاهره الدينيه تستند الى حقيقه و أن لها معنى و قيمه .

ان دافع هؤلاء مختلف عن الدافع الذى يمتلكه الباحث الذى يتبنى منهج الفينومينولوجى ، لأن فى خلفية البحث فى الظواهر الدينيه يقف اقتناعهم بأن هذه الظواهر هى ظواهر فرعيه ثانويه لشئ آخر غير دينى . فما هو اذن الدافع وراء السعى الى تفسير الظواهر الدينيه تفسير غير دينى ؟

هذا الدافع هو أننا نخضع لرؤيه غير دينيه للعالم ، و لذلك نريد تفسير كل الظواهر – بما فى ذلك الظواهر الدينيه – بمصطلحات غير دينيه .

يقف هذا الدافع وراء دراسة الديانه المصريه القديمه طوال القرنين الماضيين .

و بوجه عام نجد أن الدافع وراء دراسة الديانه المصريه فى العصر اليونانى و الرومانى (من القرن الثالث قبل الميلاد و حتى القرن الثالث بعد الميلاد) و فى عصر النهضه فى أوروبا هو الاعتقاد بأن مصر هى منبع الحكمه و المعرفه الروحيه . كانت دراسة كل ما يتعلق بمصر القديمه تتيح للدارس الوصول الى أسرار و حقائق روحيه عميقه . و لذلك كانت دراسة الديانه المصريه شيئا يستحق الجهد لأنها تساهم فى نضج الوعى الروحى و فهم جوانب خفيه من الوجود كان قدماء المصريين

على درايه عميقه بها . و بعباره أخرى ، كان لدى الأوروبيين فى تلك العصور القديمه اعتقاد بأن الانسان يمكن أن يتعلم شيئا ذا قيمه من قدماء المصريين .

و لكن منذ أواخر القرن التاسع عشر بدأت دراسة الديانه المصريه تصبح جزءا من علم المصريات الأكاديمى ، و لم يعد هناك اهتمام بالتنوير الروحى الذى يحدث للباحث أو لمعاصريه نتيجة فهم الديانه المصريه و لم يعد ذلك هدفا مشروعا لدراسة الديانه المصريه .

و كما رأينا فى الفصل الثانى كان على علم المصريات أن يتخلى عن أى اهتمام بالماورائيات و المعرفه الباطنيه و أن يتشبث بالرؤيه الماديه العلميه للعالم ، لكى يؤسس نفسه كعلم أكاديمى موثوق به . و منذ منتصف القرن التاسع عشر أصبح التفسير الداروينى للماضى و للتاريخ باعتباره تطورا من أشكال بدائيه للحياه و الوعى الى أشكال أرقى هو الأساس الذى قام عليه علم الاجتماع و الأنثروبولوجى (علم الانسان) و التاريخ .

حازت فكرة التطور على هيمنه لا تقبل النقاش منذ القرن التاسع عشر ، و تؤكد الداروينيه على أنه لا يوجد أكاديمى محترم يمكن أن يطرح فكرة امتلاك الحضارات القديمه لعلوم راقيه .

أخذ العلماء ينظرون لمسار التاريخ على أنه صعود متواصل من مرحله بدائيه كانت الانسانيه تعيش فيها طفولتها و هى مرحله هيمنت فيها الخرافات و السحر ، الى المرحله الحاليه التى نعيشها و هى مرحلة النضج و التنوير ، و فيها تهيمن العقلانيه و المنهج العلمى الذى أدى لظهور الصناعات و التكنولوجيا المعقده .

أن يأخذ الباحث الديانه المصريه على محمل الجد فانه بذلك يخاطر بمهنته و بموقع علم المصريات وسط غيره من العلوم الأكاديميه . صار علم المصريات مجرد خادم لمشرع أكبر ، هو العلم المادى ، و هو مشروع يهدف لتفسير العالم الظاهر و الباطن باستخدام مصطلحات تخلو من أى اشاره لعالم الروح باعتباره حقيقه أو باعتباره بعدا من أبعاد الوجود . و هو ما يعنى أن المعلومات التى تخص الديانه المصريه القديمه – مثل الكيانات الالهيه و المعابد و الطقوس و النصوص الدينيه ، الخ – يتم التعامل معها عن بعد مع الحرص على الانفصال عنها تماما ، انفصالا لا يقطعه سوى تسجيل

ملاحظه متعاليه متعجرفه من حين لآخر .

و لكن فى العقود الأخيره من القرن العشرين تغيرت المواقف فى علم المصريات . قد يكون ذلك بسبب اليقظه التى تحدث بشكل تدريجى فى الغرب ، و هى يقظة الانسان الأوروبى و ادراكه لوجود أبعاد أخرى للوجود بخلاف العالم المادى .

فى القرن العشرين تطورت قدراتنا النفسيه و العقليه و انفتحت مدارس العلوم الباطنيه الغربيه على الفلسفات الروحيه الشرقيه و قل الحماس للنظره الماديه للعالم .

و بعد أن كانت الروحانيه المصريه تبدو غير ملائمه لعقل الانسان الأوروبى فى القرن التاسع عشر ، بدأت هذه النظره تتغير فى القرن العشرين . و أصبح هناك الآن اقبال على دراسة النصوص المصريه القديمه لأن الناس يعتقدون أنهم سيتعلمون شيئا من تلك النصوص و سيضيفون معرفه روحيه أصيله لحياتهم .

حقا ، يبدو أن الروحانيه المصريه تمتلك القدره على أن تتحدث الينا الآن و تجيب على أعمق أسئلتنا الوجوديه و التى لا ننطقها بوضوح ، و تقدم يد المساعده للانسان فى صراعه من أجل اعادة الصله بأبعاد الوجود الخفيه التى كان المصريون القدماء على درايه عميقه بها .

يبدو أنه فى بداية القرن الواحد و العشرين ظهر دافع جديد لدراسة الديانه المصريه القديمه .

هذا الدافع الجديد هو أن الديانه المصريه تساعدنا على أن نستعيد الصله بعوالم ماورائيه كانت خارج الرؤيه العلميه الماديه للعالم . ان هذه العوالم لا تدرك بالحس و لا ترى بالنظر و مع ذلك فهى حقيقيه كعالمنا المادى .

و هكذا يمكن أن يكون لعلم المصريات دور جديد فى العقود القادمه اذا استطاع التخلص من النظره الماديه للعالم و اعترف أن الديانه المصريه تمتلك حكمه و أن لديها الكثير الذى يمكن أن نتعلمه منها و يمكن لعلم الفينومينولوجى أن يساهم فى ذلك ، و فى نفس الوقت نحتاج أيضا الى توسيع فهمنا لطبيعة التجربه الباطنيه و العوالم الروحيه التى يمكن أن ندخلها من خلال فهمنا للديانه المصريه .

ان الديانه المصريه لديها القدره على أن تصلنا مره أخرى بالعوالم الماورائيه التى بدأ الغرب مؤخرا فى اعادة اكتشافها .

فى عام ١٩٦٠ ميلاديه كتب "ميرسيا ايلياد" متنبئا بما سيحدث للعقل الغربى :-

► قريبا سيكون على الغرب أن يعرف و يفهم العوالم الماورائيه التى عرفتها الحضارات القديمه فى الشرق ، و سيكون عليه أن يدرك أن هذه العوالم هى جزء لا يتجزأ من التاريخ الروحى للانسانيه و أن الأساطير التى تتحدث عن تلك العوالم و تصفها ليست مجرد قصص طفوليه ساذجه أو مجرد نماذج من صنع خيال الانسان القديم . كما أن المواجهه مع "الآخر" تساعد الانسان الغربى على أن يعرف نفسه بشكل أفضل . و المجهود الذى يبذل فى محاولة فهم نمط تفكير الحضارات الأخرى التى تفكر بشكل مختلف عن النمط الأوروبى العقلانى و محاولة الوصول لمغزى الأساطير و الرموز سيكون له مردود ايجابى على الانسان الأوروبى و هذا المردود هو اثراء وعيه ◄ ٦٣ .

واجه "ميرسيا ايلياد" نقدا بسبب استخدامه دراسة تاريخ الأديان القديمه كوسيله لاعادة شحن نظرة الانسان الأوروبى الماديه للعالم بوعى روحى جديد . و لكن الفكر الدينى لقدماء المصريين - مثله مثل الأديان القديمه - اذا أخذ بجديه فسيكون بالتأكيد بمثابة تحدى للنظره الماديه المهيمنه على وعى انسان العصر الحديث .

وجه "ايفان سترينسكى" (Ivan Strenski) النقد لميرسيا ايلياد و قال ان "الخيال التأويلى" الذى يمتلكه ليس سوى نوع من أنواع الدعايه المنمقه ، أو نوع من أنواع السحر الذى يحاول الباحث أن يستخدمه فى تغيير نظرة الناس للكون .

و فى نوبه من الاستياء قام "ايفان سترينسكى" باتهام "ميرسيا ايلياد" بأنه يحاول عن عمد أن يزعج و يفسد الذوق العام للناس و يفسد نظرتهم للوجود ٦٤ .

قد يكون تغيير نظرة الانسان للوجود هو نوع من الازعاج ، و بالفعل ليس من السهل أن يغير الانسان نظرته للأشياء ، و لكن هذا الازعاج لا يشكل أساسا يجعلنا ننظر الى "ميرسيا ايلياد" باعتباره مخطئ .

اذا لم يكن لدينا الاستعداد للمخاطره بأن نفتح وعينا لمحتوى الديانه المصريه القديمه ، فهناك منهج الاختزال و هو ينتظرنا لنستخدمه . و هذا المنهج سيأخذ الباحث الى منتصف الطريق و يحميه من أن يتصل اتصالا مباشرا بالظاهره التى يبحثها و ذلك من خلال التركيز على السياق التاريخى أو الاجتماعى أو على البناء اللغوى .

و على العكس ، نجد أن منهج الفينومينولوجى لا يتجاهل السياق التاريخى و الاجتماعى و اللغوى ، و فى نفس الوقت يسعى للوصول الى المحتوى الوجودى أو الروحى للظاهره الدينيه ، و ذلك باستخدام مبدأ تعليق الحكم و بمزج البحث العلمى بالشغف و بالمعايشة التخيليه للظاهره .

و لذلك فان منهج الفينومينولوجى يشكل تحديا للباحث ، لأنه قد يغير الطريقه التى ينظر بها الباحث للأشياء . و يزداد الاحتمال فى حالة دراسة الديانه المصريه القديمه لأن الفكر الدينى المصرى يرى العالم من منظور يختلف تماما عن نظرة الانسان المعاصر .

ان ممارسة منهج الفينومينولوجى فى دراسة الأديان لا يترك الباحث دون تغيير ، فالانشغال بهذه الدراسه له عواقب . يقول عالم الأنثروبولوجى "ميرسيا ايلياد" :-

▶ لم تكن هذه العواقب دائما حاضره ،لأن أغلب مؤرخى الأديان يحمون أنفسهم من الرسائل التى تحملها الوثائق التى يبحثونها . و هذا الحذر مفهوم . فالمرء لا تكون لديه حصانه حين يقترب من أفكار دينيه تعتبر أجنبيه بالنسبة له ، و قد تبدو له مفعمه بالمبالغات و مثيره للخوف و الرهبه . و لكن العديد من مؤرخى الأديان ينتهى بهم الحال أن لا يأخذوا العوالم الروحيه التى يقومون بدراستها بجديه ، و يعودون لمعتقداتهم الشخصيه ، أو يلجأون للهروب الى الماديه أو الحياديه التى تحميهم من أى صدمه روحيه . علاوه على ذلك ، فان التخصص العميق يسمح لعدد كبير من مؤرخى الأديان أن يضعوا أنفسهم الى نهاية حياتهم فى القطاعات التى تعودوا عليها منذ شبابهم . و كل تخصص ينتهى بجعل الأشكال أو الظواهر الدينيه كما هى لا تجديد فيها ، و فى النهايه تفقد معناها فى نظر الباحث ◀ [٦٥] .

هذا الفقدان للمعنى هو أجندة و هدف الباحث الذى يتبع منهج الاختزال و الذى يسعى لتفسير الظاهره

الدينيه بمصطلحات غير دينيه ، حيث ينتهى به المطاف الى انكار موضوع البحث و هو الظاهره الدينيه التى يقوم بدراستها .

و رغم وجود اشارات الى تغير فى موقف علم المصريات فى العقود الأخيره ، الا ان الكثير من علماء المصريات لا زالوا يتجاهلون العوالم الماورائيه التى تدور حولها الديانه المصريه ، و لا يبدون اهتماما بالتجارب الروحيه التى كرس المصريون القدماء أنفسهم لها .

ان كلمات "ميرسيا ايلياد" تنطبق على علماء تاريخ الأديان و أيضا على علماء المصريات المعاصرين لأنه كلماته دونت سنة ١٩٦٩ ميلاديه .

ان علم الفينومينولوجى يقدم المنهج الذى يحتاجه علم المصريات للوصول الى جوهر التجربه الدينيه و الى الحكمه التى أهملت الى حد كبير داخل علم المصريات .

و بقدر ما تضعنا دراسة الديانه المصريه بمنهج علم الفينومينولوجى على صله بما كان ينظر له فى مصر القديمه على أنه بعد مقدس و أساسى من أبعاد الحياه ، فانها تقدم لنا أيضا حقيقه أكبر من الحقيقه التاريخيه . ان علم الفينومينولوجى و علم دراسة تاريخ الأديان من العلوم الانسانيه التى يمكن أن يكون لها تأثير هائل على الباحث و قد يصل هذا التأثير الى تغير كامل لوعيه ، لأن دراسة هذه العلوم توقظ قدرات الوعى الانسانى و تجعله ينطلق خارج ما ينظر له فى الغرب على أنه عادى [٦٦] أن ثقافات الزمن الماضى قد تكون بعيده تاريخيا عن واقعنا الحالى ، الا أنها لا تزال جزءا من خبرات الانسانيه و تجاربها .

هؤلاء البشر الذين عاشوا فى عصور قديمه كانوا مختلفين عنا ، و لكننا نشاركهم شرط الانسانيه .

و لذلك فاذا صادفتنا مواقف وجوديه غريبه عن ثقافتنا بسبب نظرتنا الماديه للعالم ، فاننا بذلك نصل لمعرفة شئ لم نكن ندركه عن طبيعتنا الانسانيه ، و نصل لمعرفة عوالم روحيه لا يختبرها الا القليل من البشر فى زمننا الحاضر . و هو شئ فى غاية الأهميه لنا فى هذا العصر ، لأننا نعانى فى ثقافتنا الغربيه الحديثه (و فى العالم الحديث بوجه عام) من فقدان ذاكره جماعى استمر معنا منذ زمن طويل فيما يتعلق بالعوالم الروحيه التى كان القدماء على اتصال بها بشكل يومى .

اذا كانت لدينا القدره على الاعتراف بأن ثقافات الماضى ، مثل الحضاره المصريه القديمه ، هى جزء من تاريخنا (و هى جزء مدفون فى أعماق النفس كما يقول ميرسيا ايلياد) ، فسنتمكن من دمج هذه الثقافات القديمه فى حياتنا المعاصره ، و سيكون بمقدورنا اعادة الاتصال بجزء مفقود من كياننا و ببعد من أبعاد الوجود كان حاضرا بالنسبه لقدماء المصريين و صار غائبا عنا فى العصر الحديث

فى هذا الفصل ، دافعت عن منهج علم الفينومينولوجى فى دراسة الديانه المصريه القديمه ، ليس فقط لأنه يقدم محاوله أمينه لفهم الظواهر الدينيه بلغتها و رموزها الخاصه ، و لكن أيضا لأنه لا يسمح للباحث أن يبقى بعيدا و منفصلا عن الماده الدينيه التى يبحثها .

و لكى ندرك المغزى الحقيقى لهذه المعلومات الدينيه علينا أن نقترب منها ، و هو ما قد يؤدى الى تغيير جذرى فى حياتنا .

بممارسة منهج علم الفينومينولوجى يحاول الباحث أن يتصل بالآخر و يتحد به عن طريق الفهم و الشغف الى الحد الذى يعيش فيه الباحث التجربه الروحيه التى يحاول فهمها مره أخرى بخياله .

و عندئذ لا يمكن للباحث أن يظل كما هو دون أن يطرأ عليه تغيير و يظل هكذا غير متأثر بهذا الاتصال ، لأن الاتصال ليس ببساطه بكيان آخر كان يعيش فى عصور تاريخيه قديمه و انما هو اتصال بكيان آخر له خبرات روحيه تختلف عن خبراتنا ، و هو أقرب الينا مما نعتقد .

هذا الاتصال بجزء مدفون من كياننا ، و بجانب خفى من جوانب الوجود ، يأتى كنتيجه لتفتح عقولنا لمحتوى النصوص الدينيه ، و هو الموضوع الأساسى الذى يدور حوله هذا الكتاب .

و ننتقل فى الجزء الثانى لدراسة تلك النصوص الدينيه .

الجزء الثانى (الجذور الشامانيه لمتون الأهرام)

الفصل السادس : هرم الملك ونيس

متون الأهرام :-

كانت بدايات النصوص الدينيه المقدسه فى مصر القديمه عباره عن نقوش مدونه على جدران المقابر و قوائم القرابين و صلوات قصيره . لم توجد فى مصر القديمه نصوص دينيه طويله و متتاليه الى أن ظهرت متون الأهرام لأول مره فى هرم الملك ونيس ، آخر ملوك الأسره الخامسه ، من حوالى ٤٣٥٠ سنه . ان متون الأهرام ليست فقط أقدم كتاب دينى فى مصر القديمه و انما هى أقدم كتاب دينى مدون فى العالم .

لمتون الأهرام أهمية كبرى فى عصرنا الحاضر لأنها تفتح لنا نافذه على الوعى الدينى للانسان الذى عاش فى ظروف اجتماعيه و نفسيه مختلفه عنا تماما .

استطاع هذا الوعى الدينى أن يسبر أغوار عوالم روحيه لا يمكن ادراكها أو فهمها اذا نظرنا لمتون الأهرام على أنها مجرد نصوص جنائزيه . فقط حين نضع هذه الفرضيه جانبا يمكن للنصوص أن تكشف عن مغزاها الحقيقى باعتبارها النموذج الأول لتراث روحى كان الأساس الذى قامت عليه الحياه الدينيه فى مصر القديمه فى عصور لاحقه لعصر الدوله القديمه ، و هو أيضا أصل التراث الروحى الغربى و أصل مدارس العلوم الروحيه الغربيه مثل الأفلاطونيه و الهرمسيه و الغنوصيه و الخيمياء .

اكتشفت متون الأهرام فى عام ١٨٨١ ميلاديه على يد عالم الآثار الفرنسى "جاستون ماسبيرو" ، و هى عباره عن نصوص نقشت على جدران الغرف الداخليه للعديد من أهرامات الدوله القديمه التى شيدت فى سقاره .

فى بداية عمله على تسجيل هذه النصوص و تصنيفها افترض "جاستون ماسبيرو" من البدايه أنها نصوص جنائزيه ، و قسمها الى ثلاثة أنواع : نصوص طقسيه ، صلوات ، تعاويذ سحريه ١ .

و أول هرم دونت فيه متون الأهرام هو هرم الملك ونيس ، آخر ملوك الأسره الخامسه و الذى حكم لمدة ٣٠ سنه ؛ من سنة ٢٣٧٥ الى ٢٣٤٥ قبل الميلاد .

اذا قبلنا التاريخ المتعارف عليه و المقبول فى أوساط علم المصريات بخصوص الفتره الزمنيه التى شيد فيها هرم الجيزه الأكبر فى عصر الملك خوفو ، فهذا يعنى أن هرم الملك ونيس شيد بعد هرم الملك خوفو بحوالى ١٨٠ سنه .

و نلاحظ أن هرم الملك خوفو و غيره من أهرامات الجيزه لا يحوى بداخله أى نصوص مدونه ، رغم أن بعض الرحاله فى العالم القديم (فى العصر اليونانى و الرومانى) و فى العصور الوسطى قالوا أنهم رأوا نقوشا هيروغليفيه على أحجار الكساء الخارجى لهرم الملك خوفو ٢ . و لكن هذه الكسوه الحجريه سقطت و لم يعد لها أثر الآن ، و لذلك لا يوجد مصدر يمكن أن نعرف منه ماهية تلك النصوص التى سبقت متون الأهرام فى الظهور .

ان ما وصل الينا من متون الأهرام هو نصوص نقشت على الجدران الداخليه لهرم الملك ونيس و الملوك الذين خلفوه فى عصر الأسره السادسه : الملك تيتى (أول ملوك الأسره السادسه) ، الملك بيبى الأول ، الملك مرنرع ، الملك بيبى الثانى . خلال الحكم الطويل للملك بيبى الثانى ، و هو آخر ملوك الأسره السادسه ، امتدت ميزة انشاء هرم يحوى نصوصا مدونه الى ملكاته أو زوجاته الثلاث : الملكه "نيت" ، و الملكه "ايبوت" ، و الملكه "وادج ايبتن" . كل ملكه منهن كان لها هرم صغير نقشت بداخله نسخه من متون الأهرام ، و الأهرامات الثلاثه الصغيره تقع بجوار هرم الملك بيبى الثانى بسقاره .

و بعد عصر الملك بيبى الثانى كان هناك ملك واحد قام بتدوين نسخه من متون الأهرام داخل هرمه ، هذا الملك هو الملك "ايبى" الذى عاش فى عصر الأسره الثامنه . و لكن جودة النقوش فى هرمه أقل اتقانا و حرفيه بالمقارنه بالمستوى العالى لنقوش الأهرامات السابقه على عصره و خصوصا هرم

الملك ونيس . أى أن متون الأهرام ظلت تدون داخل الأهرامات لفتره امتدت حوالى ١٨٠ سنه .
و بعد ذلك ، استمرت متون الأهرام فى الظهور فى مقابر غير ملكيه فى عصر الدوله الوسطى .
على سبيل المثال ، فى الجبانه التى تقع بجوار هرم الملك سنوسرت الأول فى الليشت (بمحافظة الفيوم) هناك مقبرة لموظف يدعى "سنوسرت عنخ" تحتوى على نسخه من متون الأهرام تشبه النسخه المدونه فى هرم الملك ونيس . و هو ما يعنى أن هرم الملك ونيس ظل مفتوحا لعدة قرون بعد عصر الملك ونيس أو أن متون الأهرام كانت توجد ككتاب مستقل بذاته ربما كان مدونا على لفائف بردى ، و الاحتمال الثانى هو الأرجح ٣ .

و على أية حال ، ان نصوص هرم الملك ونيس تعتبر عملا متجانسا ، و يبدو أنها صارت نموذجا لنصوص الأهرام التى دونت بعدها . و هى تختلف عن المقتطفات التى دونت فى أهرامات الأسره السادسه .

هناك مثلا نسخه من قوائم القرابين بهرم الملك ونيس نقلت الى مقبرة "بت آمون آبت" (فى عصر الأسره ٢٦) ، و لكن لم يعثر على نسخ مشابهه نقلت من أهرامات الأسره السادسه .

كما سجلت فقرات أو عبارات متفرقه من متون الأهرام على العديد من توابيت عصر الدوله الوسطى ، و أدمج بعضها فى فصول كتاب الخروج للنهار الذى ظهر فى عصر الدوله الحديثه .

و آخر ظهور لمتون الأهرام كان على جدران معبد فيله الذى شيد فى العصر البطلمى ٤ .

بدأ تدوين متون الأهرام فى عصر الأسره الخامسه ، و لكن ذلك لا يعنى أنها ابتكرت فى ذلك العصر ، فهناك أدله على أنها كانت موجوده بشكل شفهى قبل عصر الأسره الخامسه ، و هى تتسم بأسلوب عتيق يدل على أنها تعود لعصر ما قبل الأسرات ٥ .

و لكن التأكد من تاريخ نشأة متون الأهرام يعتبر من المهام الصعبه ، بل المستحيله ، و ربما كان تحديد تاريخ نشأتها أقل أهميه من ملحوظه أخرى يجب علينا الانتباه لها ، و هى أن هذه النصوص كانت تتواجد ككتاب مستقل بذاته يرتل فى سياق طقسى . و الأصل فيها أنها لا تدون ، و انما ترتل .
و لذلك فان أغلب نصوصها تبدأ بكلمة "دجد مدو" و معناها "تلاوه" أو "كلمات ترتل" و من ثم

يطلق على كل نص من نصوص الأهرام على حده اسم **"تلاوه"** .

و رغم أن اسم الملك الذى دونت النصوص فى هرمه يرد بشكل متكرر فى تلك التلاوات ، الا أن متون الأهرام يبدو أنها لم تكن فى الأصل مصممه لشخص بعينه ، و انما تم اختيارها من كتاب أصلى كانت نصوصه تستخدم فى الشعائر الدينيه ٦ .

و رغم أن هناك أكثر من ٧٥٠ من هذه التلاوات ، الا أن أغلبها مكرر أو معاد بشكل أو بآخر .

و هذا العدد الكبير من التلاوات بالطبع يصيب القارئ المعاصر بالحيره حين يجد أمامه هذا الكم الهائل من النصوص ، و من هنا يبرز السؤال : من أين نبدأ القراءه ؟

كان عالم الآثار الألمانى "كورت زيته" (Kurth Sethe) هو أول من قام بجمع النصوص و ترتيبها و أصدر أول نسخه من متون الأهرام سنة ١٩١٠ ميلاديه ٧ .

قام كل من "كورت زيته" و "جاستون ماسبيرو" بترقيم النصوص بدءا من غرفة التابوت ثم الغرفه الجانبيه و انتهاءا بممر الدخول . و رغم أن العلماء الذين جاءوا بعد "كورت زيته" و "جاستون ماسبيرو" تساءلوا اذا كان هذا هو الترتيب الصحيح لقراءة متون الأهرام ، الا أن ترتيب "كورت زيته" للنصوص ظل هو الترتيب السائد و المعترف به فى علم المصريات .

و لأن نظام ترقيم "كورت زيته" يشمل تلاوات من كل الأهرامات التى تحوى متون الأهرام ، لذلك فان الاشاره لمتون الأهرام باستخدام طريقة "كورت زيته" تبدو مثل اشاره علماء الفلك للكويكبات .

ان كل ما فعله "كورت زيته" هو أن أعطى كل تلاوه علامه تميزها عن غيرها من التلاوات ، و هذه العلامه عباره عن رقم . لذلك فان الأرقام وحدها لا توضح لنا فى أى غرفه نقشت هذه التلاوه و لا الى أى هرم تنتمى .

قام عالم المصريات الانجليزى "ريموند فوكنر" بترجمة متون الأهرام الى اللغه الانجليزيه باتباع نظام ترقيم "كورت زيته" بدءا من التلاوه رقم ١ الى التلاوه رقم ٧٥٩ ، دون أى اشاره للموضع الذى دونت فيه كل تلاوه داخل كل هرم و دون اشاره الى اسم الهرم الذى عثر فيه على هذه التلاوه .

و فى الحقيقه ان العديد من هذه التلاوات ظهرت فى أكثر من هرم ، و أى هرم من هذه الأهرامات

يحوى مختارات من الكتاب الدينى الكامل (و الذى لم نعثر عليه بعد) اختارها الملك لتدون على جدران هرمه . و لذلك نجد أن النص الواحد قد يتكرر ظهوره فى أكثر من هرم .

و علينا أن نتذكر أن ترقيم النصوص هدفه فقط تمييز كل نص عن الآخر ، و أن نظام الترقيم لا يشير الى موقع كل تلاوه داخل الهرم ، ولا الى ترتيب قراءتها .

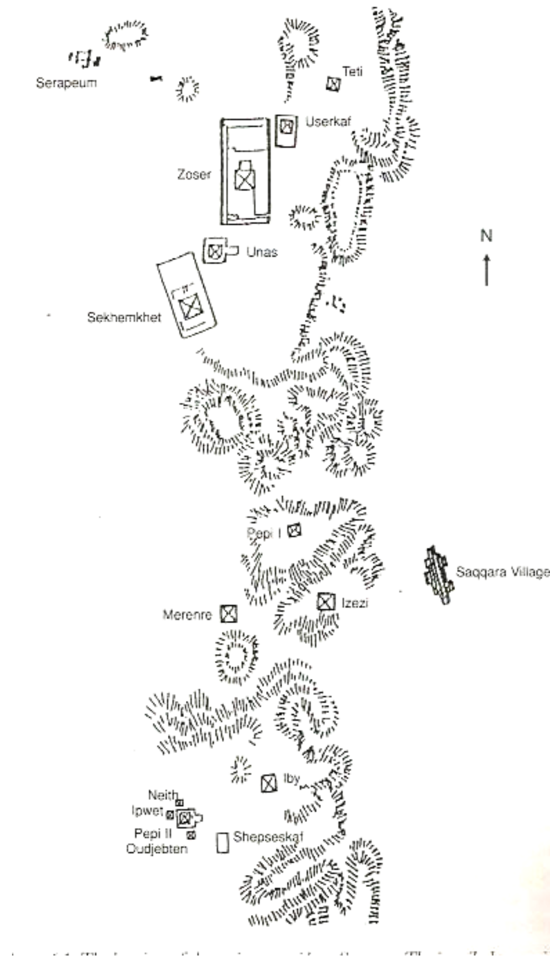
كان السؤال عن الترتيب الصحيح لقراءة متون الأهرام محل اهتمام الباحثين فى النصف الثانى من القرن العشرين . و لما كان لترتيب قراءه النصوص علاقه بفهمها ، فان المناقشه العلميه لهذا السؤال ستأتى فى الجزء الأخير من هذا الفصل .

من وجهة نظر علم الفينومينولوجى (علم الظواهر) ، من الأفضل أن نقدم على دراسة النصوص دون أن تعوقنا النظريات العديده التى تتنافس على تفسيرها ، و أن نقرأها ببساطه كما وجدناها على جدران غرف و ممرات الأهرامات التى يسير فيها المرء محاطا بهذه النصوص .

اذا أقدمنا على دراسة متون الأهرام دون أحكام مسبقه لن تكون للسؤال عن بداية و نهاية النصوص أهمية كبرى ، لأن متون الأهرام ليست كالكتب التى يمسكها المرء بيده و يقرأها من الغلاف الى الغلاف . أن متون الأهرام هى كتاب يسير فيه المرء ، و هو كتاب يحتوى المرء و يحيط به من كل جانب .

و أول شئ يلفت انتباهنا حين نقدم على قراءة متون الأهرام أنها تنتمى لصرح معمارى هو الهرم . من المحتمل أنها لا تبدأ و لا تنتهى فى موضع بعينه . ان النصوص ترتبط بالجدران التى نقشت فوقها و هو ما يتطلب منا أن نهتم بمواضع النصوص من الناحيه المعماريه و أن نعى دائما الى أى جدار من جدران الصرح الهرمى ينتمى كل نص . وهناك أيضا موضع الهرم نفسه .

يبلغ عدد الأهرامات التى تحوى نصوصا تسع أهرامات . تقع هذه الأهرامات كلها بالقرب من بعضها البعض فى منطقة سقاره ، كما هو موضح فى الخريطه التاليه .



خريطه توضح مواقع أهم الأهرامات فى سقاره . و الأهرامات التى دونت فيها متون الأهرام هى (من أعلى الى أسفل) : هرم الملك تيتى ، هرم الملك ونيس ، هرم الملك ببيى الأول ، هرم الملك مرنرع ، هرم الملك ايبى ، هرم الملك ببيى الثانى و ملكاته الثلاث ، الملكه "نيت" و الملكه "ايبوت" و الملكه "وادج ايبتن" .

كانت سقاره هى جبانة مدينة "منف" ، عاصمة مصر فى عصر الدوله القديمه . و فى مدينة منف كان الملوك يقيمون الطقوس العلنيه من شعائر ال "حب سد" ٨ .

منذ أقدم العصور كانت سقاره هى المكان المقدس ل "سوكر" ، و هو فى الأصل أحد أشكال أوزير و لكنه فى نفس الوقت يمتزج ب "بتاح" ، رب "منف" .

و باعتباره أحد أشكال أوزير ، كان "سوكر" يمثل قدرة أوزير على البعث و الميلاد من جديد ،

و كان يصور فى هيئة صقر يقف فوق تل من الطين ، أو ربما يخرج من ذلك التل . يظهر هذا التل أحيانا فوق قارب [٩] . أى أن منطقة سقاره كلها كانت ترتبط بالبعث و الميلاد من جديد و ليس الموت فقط .

من بين الأهرامات التسعه التى تحوى متون الأهرام هناك أربعة تعرضت للتدمير بشكل أدى الى فقدان فقرات كامله من بعض الجدران . و هذه الأهرامات الأربعه هى هرم الملك تيتى و هرم الملك بيبى الأول و هرم الملك مرنرع و هرم الملك ايبى .

و أهرامات الملكات الثلاث (زوجات الملك بيبى الثانى) أيضا ليست فى أفضل حال ، فهى تعانى من مشكله أخرى و هى عدم وجود غرفه جانبيه و هو ما يعنى ضيق المساحه المتاحه لتدوين النصوص. ينطبق ذلك أيضا على هرم الملك ايبى . و لذلك كان عدد النصوص فى هذه الأهرامات أقل من الأهرامات الأخرى التى تحوى غرف جانبيه .

يتبقى لدينا هرم الملك ونيس و هرم الملك بيبى الثانى ، و هما يحويان أكبر عدد من النصوص .

يعتبر هرم الملك بيبى الثانى أكبر الأهرامات التى تحوى نصوصا ، فقد نقش فوق جدرانه أكبر عدد من التلاوات ، و لكنه تعرض هو الآخر للتدمير ، و لذلك فان نصوصه غير مكتمله .

قد يظن البعض أن كثرة عدد النصوص تعوض الفقرات المفقوده بسبب التلف الموجود فى بعض الجدران . الا أن الانطباع الذى نحصل عليه عند قراءة نصوص هذا الهرم هو أن الملك بيبى الثانى قام بجمع أكبر عدد من النصوص فى هرمه متغاضيا عن التقاليد المتعارف عليها بخصوص موضع كل نص على الجدار بالنسبه لغيره من النصوص و بالنسبه للجهات الأصليه الأربعه .

و هكذا يتبقى لدينا هرم الملك ونيس و هو أفضل هرم بقيت نصوصه فى حاله جيده من الحفظ . و هو الهرم الذى يمكننا أن نأخذ منه مجموعه كامله من نصوص الأهرام [١٠] .

و هرم الملك ونيس هو أقدم هرم دونت فيه متون الأهرام ، و يبدو أن موضع النصوص على الجدران يتبع خطه معينه مقصوده و ذلك بشكل أوضح من الأهرامات الأخرى [١١] .

و كما رأينا هناك أدله تشير الى أن قدماء المصريين أنفسهم كانوا ينظرون لنصوص هرم الملك

ونيس باعتبارها نموذجا يحتذى ، و هو شئ لا نلاحظه فى الأهرامات الأخرى .

و فى تركيزنا على هذا الهرم علينا أن لا نهمل الأهرامات الأخرى .

ربما يكون هرم الملك ونيس قد استخدم كنموذج يحتذى بالنسبه لغيره من الأهرامات و التى كانت تحاول أن تحاكيه فى التصميم و فى محتوى النصوص الى حد كبير .

و لمساعدة القارئ على تتبع المقارنه بين نصوص هرم الملك ونيس و بين نصوص الأهرامات الأخرى هناك قائمه بالنصوص و مواقعها داخل غرف الأهرامات فى الملحق الثانى فى نهاية الكتاب

المعابد و الطريق الصاعد لهرم الملك ونيس :-

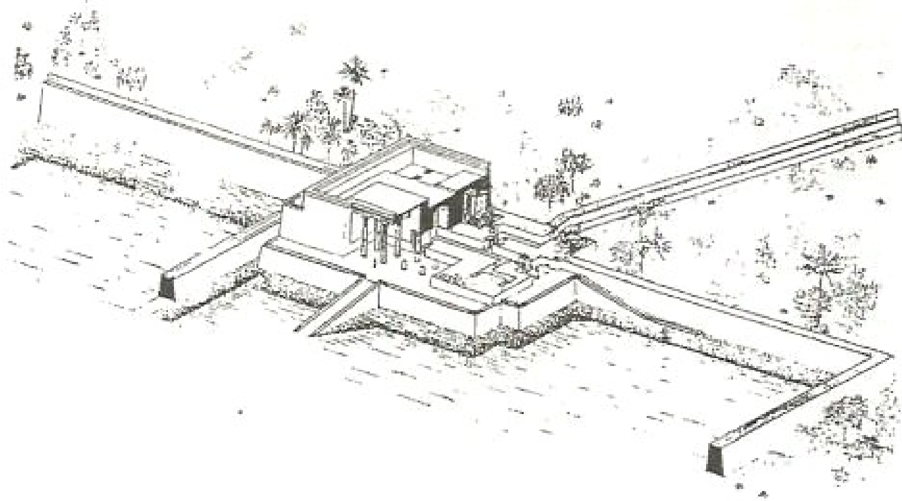
هناك اعتقاد سائد بين علماء المصريات أن هرم الملك ونيس شيد ليكون مقبرته ، و لكن ذلك غير مؤكد ، فعند اكتشاف "جاستون ماسبيرو" لهرم الملك ونيس سنة ١٨٨١ ميلاديه كان التابوت فارغا ، و لم تكن هناك أى آثار لوجود دفنه ١٢ .

هناك مصطبه كبيره بالقرب من هرم الملك ونيس و على بعض صخورها مخربشات تحوى اسم الملك ونيس . و من الملاحظ أن التصميم الداخلى للمصطبه يشبه التصميم الداخلى لهرم الملك ونيس ١٣ . ان وجود مخربشات باسم الملك ونيس على بعض أحجار المصطبه لا يعتبر دليلا قاطعا أن هذه المصطبه هى مقبرته ، و لكنها شئ يجب أن نضعه فى اعتبارنا عندما نفكر فى أن هرمه ربما يكون قد شيد لغرض غير جنائزى .

و من الأشياء التى يجب أن نضعها فى اعتبارنا أيضا أن هناك خمسه من الكهنه الجنائزيين الذين ارتبطوا بهرم الملك ونيس معروفين لنا ، و جميعهم يحملون لقب "حم نتر" أو خادم هرم "نفر آسوت" و هو اسم هرم الملك ونيس و يعنى "الكامل فوق عروشه" (أو الجميل فوق عروشه) ، ما عدا واحد منهم و هو الكاهن "آخت حتب" . فى مقبرة الكاهن "آخت حتب" لوحتان ، على احداهما دون لقبه و هو كاهن "حم نتر" الخاص بهرم الملك ونيس . و اسم الهرم فى هذه اللوحه هو "ست آسوت" ، أى "عرش العروش" . فهل يعنى ذلك أن الملك ونيس شيد هرمين ؟ ١٤ .

نحن هنا لسنا فى موقف يتيح لنا أن نحكم ، لأنه لا يوجد سوى هرم واحد فقط معروف لدينا ، و لكن هذه المعلومات المتفرقه يجب على الأقل أن تجعلنا حذرين عندما نبحث فى الغرض من تشييد هرم الملك ونيس .

و مثل أغلب أهرامات الدوله القديمه كان الوصول الى هرم الملك ونيس عن طريق معبد يقع على حافة الوادى و يشرف على قناه مائيه ، و يطلق عليه اسم معبد الوادى . فى مصر القديمه كان الوصول الى الهرم أولا بالقارب الذى يرسو أمام معبد الوادى .



مشهد يوضح معبد الوادى لهرم الملك ونيس . كان الوصول الى هذا المعبد باستخدام قارب . فى هذا المعبد تتم طقوس التطهر الأوليه قبل الدخول الى الطريق الصاعد الذى يصل المعبد بالهرم و يبلغ طوله حوالى نصف ميل .

لم يعد هناك من معبد الوادى سوى آثار قليله جدا . فى هذا المعبد كانت تتم طقوس التطهير الأوليه ، و فيه يتم الاستعداد لدخول الهرم . و من معبد الوادى يسير المرء فى الطريق الصاعد ، و هو ممر طويل محاط بجدران و له سقف يعزل السائر فيه عن العالم الخارجى . و هى عزله لا يخفف منها سوى شئ واحد ، هو وجود فتحه ضيقه فى منتصف السقف تشقه طوليا و تسمح بمرور خيط من

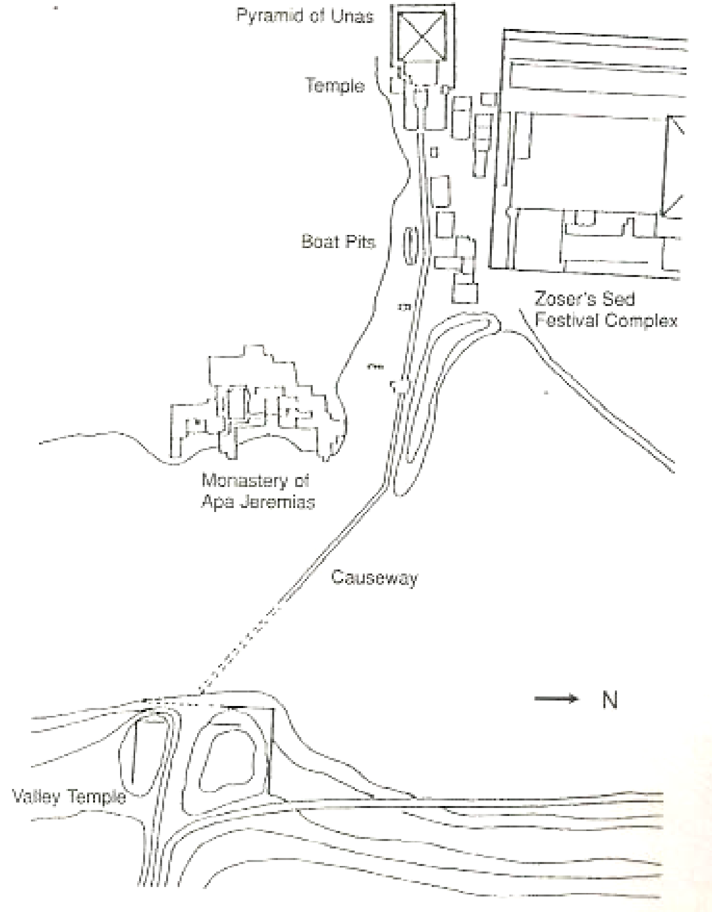
أشعة الشمس . و لذلك فان السائر فى هذا الطريق الصاعد الذى يبلغ طوله حوالى نصف ميل كان من المستحيل عليه أن يرى أى شئ يقع فيما وراء السقف و الجدران .

و على الجدران الداخليه للطريق الصاعد كانت هناك نقوش جميله يمكن للسائر أن يراها على ضوء أشعة الشمس التى تتسرب من فتحة السقف . تصور هذه النقوش العديد من مشاهد الحياه اليوميه مثل صيد الوعول باستخدام كلاب الصيد ، و مشاهد رجال و سيدات يقايضون سلعهم فى سوق السمك ، و عمال سبك المعادن ، و رماة الأسهم ، و فلاحين يباشرون عملهم فى حرث الأرض ، و مشاهد مؤسفه لأناس يتضورون جوعا و سفن محمله بمساجين يطلبون العفو ، و سفن أخرى تحمل أعمده من الجرانيت يتم نقلها من المحاجر الى أحد المعابد ، و سيدات تحملن القرابين فى موكب طويل .

فوق هذه الجدران صور الفنان المصرى الحياه بمباهجها و آلامها و أعمال البشر فى هذا العالم .

و عندما ينظر السائر الى أعلى يرى سقف الطريق الصاعد و قد زين بنجوم ذهبيه نقشت على خلفيه من اللون الأزرق .

أظهرت الكشوف الأثريه أن الطريق الصاعد لهرم الملك ونيس لا يسير مستقيما و انما يغير زاوية اتجاهه مرتين . جنوب الزاويه الثانيه هناك حفرتان على شكل قوارب [١٥]. و هذه الحفر بالقرب من الأهرامات عادة ما تحوى قوارب من الخشب لها مغزى دينى هام ، حيث يعتقد أنها تمثل قارب الليل و قارب النهار ل "رع" ، و ربما تم استخدامها استخداما طقسيا كما فعل الملك أمنحتب الثالث فى شعائر ال "حب سد" التى أقامها فى طيبه الغربيه حين قام برحله طقسيه ليليه فى قارب وسط بحيره فى البر الغربى بطيبه و هى رحله تحاكى رحلة "رع" الليليه فى العالم السفلى [١٦] .



خريطه توضح موقع معبد الوادى و الطريق الصاعد و الحفر المخصصه لدفن القوارب و المعبد المجاور لهرم الملك ونيس بسقاره .

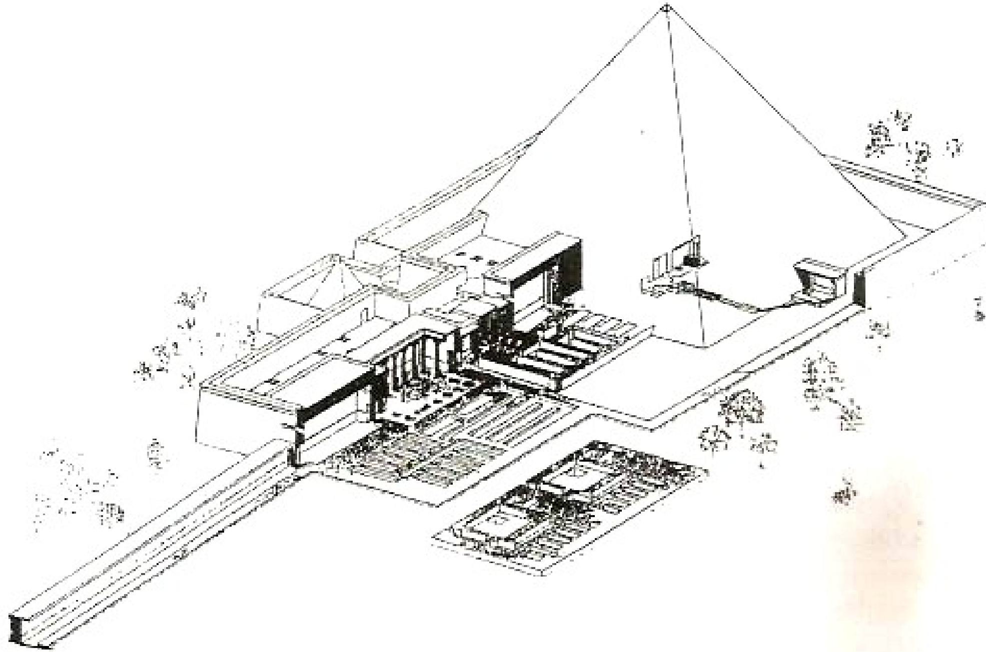
و فى الناحيه الشماليه من الطريق الصاعد توجد العديد من المقابر ، و أقربها من هرم الملك ونيس هى مقابر زوجاته و بناته و أعضاء الأسره الملكيه و كبار الموظفين . تقع هذه المقابر بين المعبد المجاور لهرم الملك ونيس و بين فناء ال "حب سد" الخاص بالملك زوسر .

ينتهى الطريق الصاعد أمام مدخل المعبد المجاور للهرم (و الذى يطلق عليه الأثريون عادة اسم المعبد الجنائزى) . ينقسم هذا المعبد الى قسمين ، قسم خارجى و قسم داخلى . و على المرء أن يمر أولا من خلال المعبد الخارجى لكى يصل الى المعبد الداخلى ثم يعبره الى الهرم .

كان هرم الملك ونيس محاطا بسور ، و لا يوجد طريق للوصول الى داخل الهرم الا من خلال الطريق الصاعد و الذى لا يمكن الوصول اليه الا من خلال معبد الوادى . من الواضح اذن أن الاقتراب من الهرم و الخبره التى يثيرها هذا الاقتراب فى نفس المرء بهذه الطريقه كانت تعتبر شيئا فى غاية الأهميه .

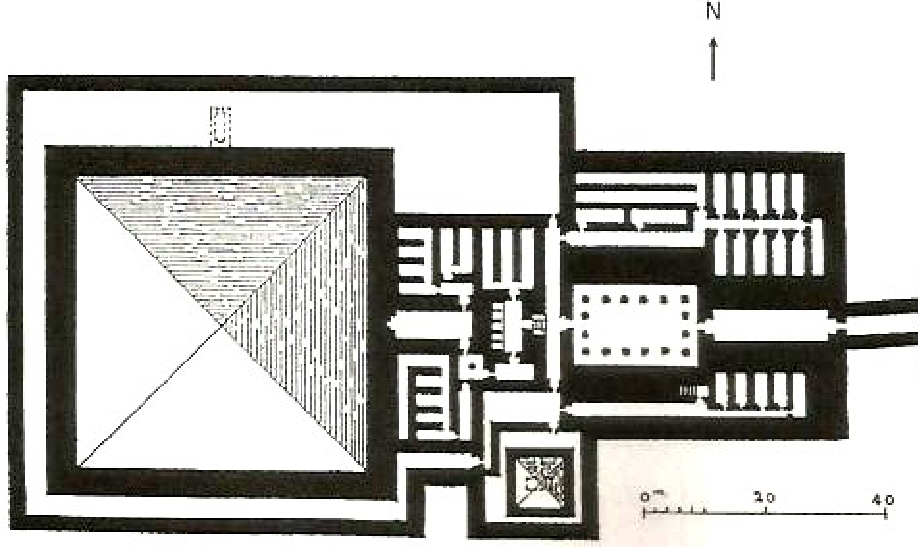
من اللحظه التى يدخل فيها المرء الى معبد الوادى يجد نفسه فى بيئه مغلقه تعزله عن العالم الخارجى . و هى بيئه يجبر فيها وعى المرء على التركيز على مغزى هذه الرحله الى أعلى و فى نفس الوقت الى الغرب متجها صوب الهرم ، و ذلك من خلال التصميم المعمارى .

عند الوصول الى القسم الخارجى من المعبد المجاور للهرم يجد الزائر نفسه أمام ممر قصير ثم فناء مفتوح تحيط به صفه من الأعمده . و على الناحيه الأخرى من الفناء يوجد السور الذى يحيط بالهرم ، و الدخول اليه يحدد العتبه التى تفصل القسم الخارجى عن القسم الداخلى للمعبد . و عند هذه العتبه كان هناك ممر عرضى يشبه الممر العرضى الموجود فى المجموعه الهرميه للملك بيبى الثانى . و من الجدير بالذكر هنا أن جدران الممر العرضى بهرم الملك بيبى الثانى مزينه بنقوش تصور الملك بيبى الثانى و هو يقوم بشعائر ال "حب سد" ١٧ .



هرم الملك ونيس و المعبد المجاور له و الذى يطلق عليه الأثريون اسم "المعبد الجنائزى" .

و الى الغرب تقع الغرف الرئيسيه و المقاصير ، و قد تعرضت جميعا للتدمير و لم يتبق منها سوى الأرضيات . و تصميم هذا المعبد يتبع تصميم المعبد المجاور لهرم الملك "دجد كا رع ايسسى" ، ثم صار بعد ذلك نموذجا يحتذى للأهرامات التى شيدت بعد عصر الملك ونيس . و لذلك فان المقارنه بين تصميم المعبد المجاور لهرم الملك و نيس و المعبد المجاور لهرم الملك بيبى الثانى تبين وجود اختلافات طفيفه بين المعبدين .



خريطه توضح تصميم المعبد المجاور لهرم الملك ونيس . لا يمكن الوصول الى مدخل الهرم الا عن طريق هذا المعبد . و هناك سور خارجى يحيط بالهرم و المعبد و يفصل القسم الخارجى عن القسم الداخلى منه .

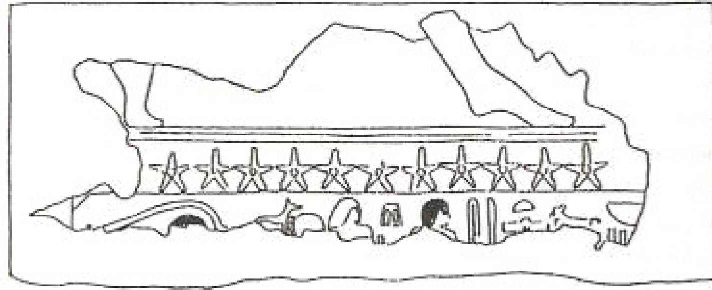
يبدو أن المعابد المجاوره للأهرامات لا تتشابه فقط فى السمات المعماريه و انما أيضا فى النقوش من حيث موضوعاتها و موقعها على جدران المعبد . لذلك لا نستبعد أن الممر العرضى المرئيسى فى هرم الملك ونيس كان مزينا بنقوش تصور شعائر ال "حب سد" للملك ونيس ، كما زينت جدران الممر العرض بالمعبد المجاور لهرم الملك بيبى الثانى بمشاهد تصور الملك بيبى الثانى و هو يؤدى شعائر ال "حب سد" .

و كذلك المحراب المستطيل فى الطرف الغربى للمعبد المجاور لهرم الملك ونيس ، المتاخم للجدار الشرقى للهرم ، من المحتمل أنه كان مزينا بمشاهد تقديم القرابين .

و على عكس النقوش العديده التى ظلت بحاله جيده على جدران الطريق الصاعد ، نجد أن النقوش المتبقيه من المعبد المجاور لهرم الملك ونيس قليله جدا و مهشمه . الا أنها تتضمن العديد من المشاهد من النوع الذى عثر عليه بحاله أفضل فى المعبد المجاور لهرم الملك بيبى الثانى : مثل مشاهد ال "نترو" و مواكب حملة القرابين و العديد من الطقوس الملكيه ، و أغلبها طقوس تتعلق باحتفال ال

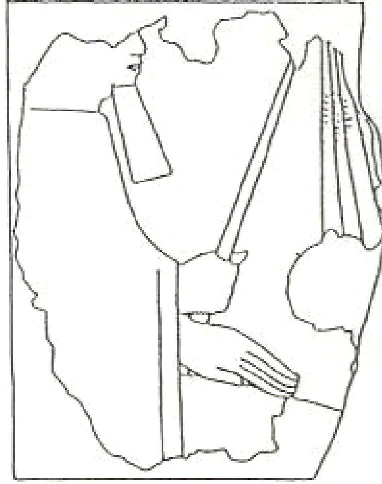
"حب سد" ١٨ .

فى المشهد التالى نرى بقايا منظر يظهر فيه جزء من أقدام ترقص (أو تركض) فوق منصه أسفلها طريق من النجوم و هى بلا شك أقدام الملك أثناء قيامه بالجرى الطقسى و الذى يطلق عليه "تحديد المسار" (و المسار المقصود هو مسار الشمس) . و تحت النجوم ، فى الناحيه اليسرى ، يبدو الجزء الأعلى من مقصوره يجلس بداخلها الملك و أمامه الجزء الأعلى من "ويبواويت" ، أى فاتح الطرق (و يظهر على شكل تمثال ابن آوى مرفوع فوق عامود) و هو يلعب دورا هاما فى شعائر ال "حب سد" .



جزء مهشم من منظر يصور الملك و هو يقوم بالجرى الطقسى (طقس تحديد المسار) الذى ينتمى لشعائر ال "حب سد" . و تحت أقدام الملك سقف مرصع بالنجوم ، و تحت هذا السقف نرى الجزء الأعلى من مقصوره يجلس بداخلها الملك الذى لا يبدو منه سوى الجزء الأعلى من رأسه . و أمام المقصوره عامود "ويبواويت" (فاتح الطرق) . عثر على هذا النقش فى المعبد المجاور لهرم الملك ونيس بسقاره .

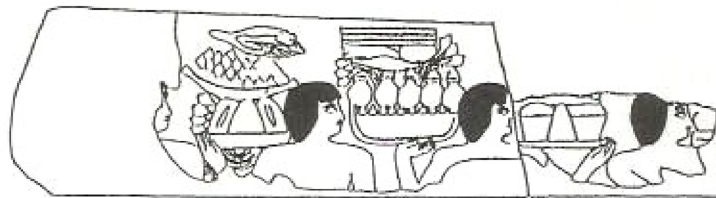
و فى قطعه أخرى مهشمه عثر عليها فى المعبد المجاور لهرم الملك ونيس نرى المشهد المعتاد للملك وهو يضع اللحيه المستعاره و يجلس فوق عرش مرتديا نقبة ال "حب سد" القصيره و يمسك فى يده اليمنى بأحد الشارات الملكيه .



الملك ونيس يضع اللحيه المستعاره و يرتدى نقبة ال "حب سد" القصيره و يجلس على العرش . عثر على هذا النقش فى المعبد المجاور لهرم الملك ونيس بسقاره .

يتشابه هذا المنظر الى حد كبير مع مشهد عثر عليه فى المجموعه الهرميه للملك خوفو بالجيزه و مشهد آخر للملك "ساحو رع" عثر عليه فى المعبد المجاور لهرمه بأبو صير .

و أخيرا نرى فى المشهد التالى قطعه مهشمه أخرى تصور موكبا لحملة القرابين يحملون العديد من أصناف الفاكهه و أوانى مختلفه للسوائل . و هذا المنظر هو واحد من ١٣ قطعه مهشمه تصور حملة القرابين ١٩ .

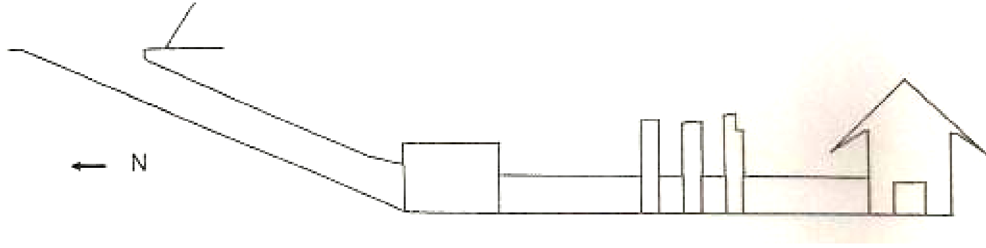


جزء من نقش يصور حملة القرابين و هم يحملون الخضر و الفاكهه . عثر على هذا النقش فى المعبد المجاور لهرم الملك ونيس بسقاره .

و قد رأينا أن الفنان المصرى سجل مشاهد مشابهه فى المعبد المجاور لهرم الملك بيبى الثانى . قد تنتمى هذه المشاهد لطقوس جنائزيه ، و فى نفس الوقت من المنطقى جدا أن تنتمى أيضا لشعائر ال "حب سد" [٢٠] .

هرم الملك ونيس :-

يقع مدخل هرم الملك ونيس فى الضلع الشمالى منه عند مستوى الأرض ، و على المرء أن ينحنى لكى يتمكن من السير داخل الممر ذو السقف المنخفض . فى الشكل التالى نرى قطاعا عرضيا لممر الدخول و الردهه أو الدهليز و الممر الأفقى المؤدى الى داخل الهرم .



قطاع عرضي يصور المدخل و الردهه و الممر الأفقى المؤدى الى داخل هرم الملك ونيس .

و كما فى معظم الأهرامات نجد أن زاوية ميل ممر الدخول مقصوده و محسوبه بدقه .
فى هرم الملك خوفو نجد أن زاوية ميل ممر الدخول هى ٢٨ درجه ، و فى هرم الملك خفرع نجدها ٢٦ درجه و فى هرم الملك بيبى الثانى نجدها ٢٥ درجه . أما فى هرم الملك ونيس فهى ٢٢ درجه .
و لأن ممر الدخول للهرم كان دائما موجها نحو نجوم شماليه معينه ، لذلك فمن الأفضل أن ينظر له باعتباره ممرا لخروج الروح و ليس ممرا للدخول . تؤكد متون الأهرام بشكل واضح أن الملك يذهب فى رحله سماويه الى النجوم الشماليه (أو النجوم التى لا تغيب) التى كان لها مغزى فى غاية الأهميه

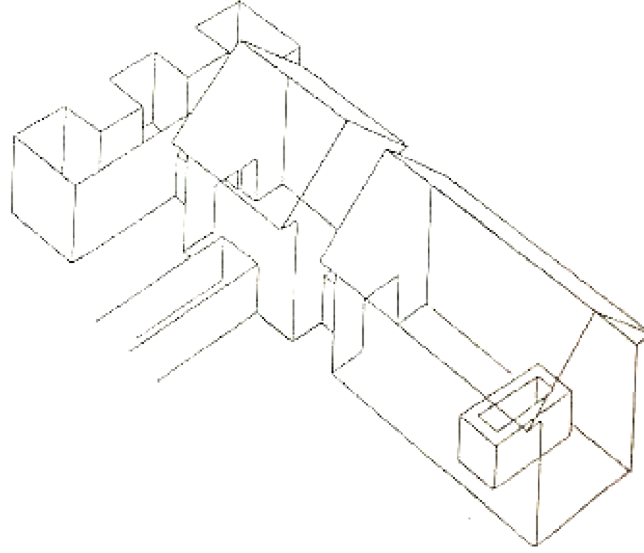
فى الفكر الدينى المصرى بسبب عدم اختفائها طوال العام [٢١] .

و فى نهاية الممر المائل هناك ردهه أو دهليز يفضى الى ممر أفقى . و هى ردهه ذات سقف منخفض حيث لا يستطيع الزائر أن يقف منتصبا و عليه أن ينحنى و يزحف على ركبتيه و هو ما يشير الى أن المهندس الذى صمم ممر الدخول (أو ممر خروج الروح) و الردهه لم يضع جسم الانسان الحى فى اعتباره عند تصميمها ، ربما لأنها فى الأساس ليست مصممه للجسد المادى .

لا تحتوى الردهه على أيه نقوش ، و لكن فى منتصف الممر الأفقى هناك ثلاث سدادات جرانيتيه كانت تغلق الهرم . بعد عبور ذلك الحاجز مباشرة نجد أمامنا النقوش الهيروغليفيه على جدران الممر الأفقى .

ان الدارس للهيروغليفيه يعلم أن حروفها يمكن أن تقرأ من اليمين الى اليسار أو العكس ، حسب الاتجاه الذى تنظر اليه العلامات الهيروغليفيه . و هنا نلاحظ أن العلامات الهيروغليفيه فى الممر الأفقى تقرأ من داخل الهرم الى خارجه و ليس العكس ، و هو ما يؤكد لنا أن هذا الممر هو ممر للخروج و ليس للدخول .

و فى نهاية الممر الأفقى تصادفنا أول غرفه من غرف الهرم و هى الغرفه الجانبيه و تقع فى مركز الهرم تماما . فى هذه الغرفه يمكن للزائر أن يقف منتصبا و يتأمل النقوش الهيروغليفيه ذات اللون الفيروزى و هى تحتويه من كل اتجاه . هنا يشعر المرء أن النقوش الهيروغليفيه تبث طاقه سحريه تملأ الغرفه بقوه روحيه غامضه .

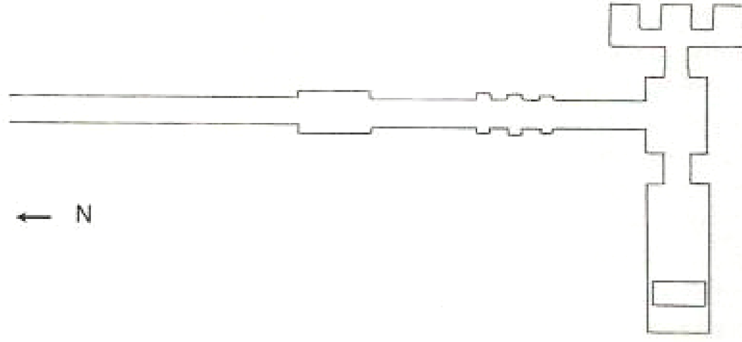


التصميم الداخلى لغرف هرم الملك ونيس .

و الى الغرب من الغرفه الجانبيه تقع غرفة التابوت ، و جدرانها أيضا مليئة بالنقوش الهيروغليفيه .

و فى أقصى الغرب من الغرفه يوجد تابوت ضخم من الجرانيت الأسود .

الى الشرق من الغرفه الجانبيه هناك غرفه ثلاثيه تخلو من وجود أى كتابات أو مناظر تصويريه يطلق عليها "سرداب" و لا تعرف وظيفتها على وجه اليقين . اقترح بعض علماء المصريات أن هذه الغرفه الثلاثيه كانت تحوى تمثال ل "كا" و آخر ل "با" الملك الذى شيد الهرم ٢٢ .



رسم تخطيطى يوضح مكونات هرم الملك ونيس من الداخل : المدخل ، و الممرات و الغرف .

و فى هرم الملك ونيس نلاحظ أن هذه الغرفه الثلاثيه (و كذلك الفتحة المؤديه اليها) لا تحوى أية مناظر أو كتابات . و هذا هو الحال مع كل الأهرامات التى شيدت بعد عصر الملك ونيس ما عدا هرم الملك تيتى الذى تولى الحكم بعد الملك ونيس مباشرة .

فى هرم الملك تيتى هناك نصوص دونت على جدران الفتحه المؤديه للغرفه الثلاثيه . تتحدث هذه النصوص عن بعث أوزير و اعادة جمع أعضاء جسده ثم كسوتها برداء و تعطير الجسد الجديد بالزيوت العطريه . و لأن هذه النصوص تقرأ من داخل الغرفه الثلاثيه الى الخارج فى اتجاه الغرفه الجانبيه فقد تعتبر دليلا على ما كان يحدث داخل هذه الغرفه [٢٣] .

من السمات المعماريه المميزه لهرم الملك ونيس و التى قام خلفاؤه بمحاكاتها فى أهراماتهم أن الجدار الشمالى و الجدار الجنوبى فى الغرف ينتهى قبل السقف مباشرة بما يشبه الحافه البارزه .

و لما كان السقف مزينا بالنجوم فهو يرمز للسماء ، و هذا الاختلاف المعمارى بين علاقة الشمال/ الجنوب ، و الشرق/الغرب بالسقف (أى السماء) قد يكون له صله بالنصوص المدونه على الجدران .

فى الشكل التالى نرى الحافه البارزه ، و يتبين لنا من الصوره أيضا عدم وجود نصوص فى الأماكن القريبه من التابوت الجرانيتى الأسود . و بدلا من النصوص نجد على الجدران المحيطه بالتابوت أشكال هندسيه كانت معروفه فى بداية عصر الأسرات باسم واجهة القصر ، و قد عثر عليها فى

العديد من مصاطب ملوك الأسره الأولى .



صوره لغرفة التابوت بهرم الملك ونيس و فيها يظهر التابوت الجرانيتى الأسود فى الجانب الغربى من الغرفه .

و من الأشكال التى تتكرر فى واجهة القصر شكل زهرتي لوتس و قد ربطت سيقانها معا . يظهر هذا الشكل فى العديد من المقابر و القطع الفنيه فى عصر الدوله القديمه و خصوصا على التوابيت و الأبواب الوهميه و يرتبط بمغزى روحى . فالتابوت هو مكان للعبور من العالم المادى الى عالم الروح ، و كذلك الباب الوهمى (باب ال كا) الذى يعتبر بمثابة جسر يصل بين عالمين مختلفين .

ان زهرة اللوتس تخرج من الماء و الطين لكى تتفتح فى الهواء و تلمسها أشعة الشمس ، و لذلك كانت

رمزا هاما للانتقال من عالم أدنى الى عالم أسمى .



مثال لما يعرف ب "واجهة القصر" منقوشه على الجدران المحيطه بالتابوت بهرم الملك ونيس ، و هى من اللألاباستر المصقول . و من أهم الأشكال على واجهة القصر زهرة اللوتس المزدوجه .

نعود مره أخرى للغرفه الثلاثيه و التى يطلق عليها سرداب ، حيث ساعدت بعض النصوص المدونه عند فتحة الغرفه الثلاثيه فى هرم الملك تيتى فى القاء الضوء على الغرض من هذه الغرفه .

و من المفيد أيضا أن نفهم وظيفة الأشكال الهندسيه الموجوده على الجدران المحيطه بالتابوت فى هرم الملك ونيس و ذلك بأن نقرأ النصوص المدونه فى نفس الموضع فى أهرامات أخرى .

و فى هذه المره لن نعود الى هرم الملك تيتى ، لأن الجدار الغربى من غرفة التابوت بهرم الملك تيتى يخلو من وجود نقوش . و لكن نفس الجدار فى أهرامات أخرى مغطى بالنصوص ، و جزء كبير من هذه النصوص يدور حول نفس الموضوعات التى تدور حولها النصوص التى سجلت عند فتحة الغرفه الثلاثيه (السرداب) و فى الغرفه الجانبيه بهرم الملك تيتى ، ألا و هى بعث أوزير (الملك) و اعادة جمع أعضاء جسده و كسوته برداء ٢٤ .

فى هرم الملك بيبى الأول هناك نصوص تحث الملك مرارا على أن يقوم و يجمع عظامه و يستعيد

رأسه ، ثم يعطى ثوبا ليرتديه [٢٥] .

و لأن نفس المجموعه من النصوص توجد على نفس الجدران الغربيه لغرف التابوت بأهرامات مرنرع و بيبى الثانى ، فانها تعتبر دليلا قويا على أن التابوت الذى يقع بجوار هذه النصوص كان موضعا لاقامة أحد الشعائر الأوزيريه ، مثل طقس جمع أشلاء أوزير .

ان مقارنه الطرف الغربى للجدار الشمالى و الجنوبى لأهرامات تاليه لعصر الملك ونيس بالطرف الغربى للجدار الشمالى و الجنوبى بغرفة التابوت بهرم الملك ونيس ليست مقارنه سهله ، لأن الأهرامات التاليه لعصر الملك ونيس تعرضت للتدمير فى تلك المواضع .

بمقارنة مواضع النصوص فى أكثر من هرم (و منها هرم الملك بيبى الثانى ، الذى يحوى أكبر عدد من النصوص) نلاحظ أن هناك اتجاه لوضع أكثر النصوص غموضا و روحانيه – و هى النصوص التى تتناول الموت و البعث من جديد – فى نفس الموضع الخالى من النصوص فى هرم الملك ونيس.

و فى الطرف الغربى من الجدار الشمالى بغرفة التابوت بهرم الملك بيبى الثانى هناك مجموعه من النصوص تصف نحيب و بكاء ايزيس و نفيس على الملك بوصفه أوزير و جمع أعضاء جسده و استعادته لقلبه و مساعدته فى الصعود الى السماء [٢٦] .

من الصعب تفسير النصوص المدونه فى الطرف الغربى للجدار الشمالى بسبب تعرضها للتلف فى كثير من المواضع و بالتالى هناك الكثير من العبارات الناقصه . و لكن بوجه عام تتضمن هذه النصوص طقس كساء الجسد الأوزيرى الجديد و صعوده للسماء [٢٧] .

كل هذه المعلومات قد تجعلنا نستنتج أن هناك طقوسا هامه كانت تقام فى المكان الذى يحيط بالتابوت ، و أن فى حالة الملك ونيس كانت هذه الطقوس تعتبر أقدس من أن تعبر عنها كلمات تدون حول التابوت . و لكن فى عصور لاحقه ، و بعد عصر الملك تيتى ، تحررت الجدران المحيطه بالتابوت و خاصة الجدار الغربى من ذلك القيد ، و ما كان يشار له بالرموز التصويريه و الأشكال الهندسيه فى هرم الملك ونيس أصبح يوصف بالكلمات دون قيد . و لذلك فان هرم الملك ونيس يحتوى على عدد قليل من النصوص التى تشير لاعادة جمع أشلاء أوزير ، ربما لأن مدونى متون هرم الملك

ونيس رأوا أن هذا الأمر أقدس من أن تعبر عنه الكلمات ٢٨ .

شيدت الجدران التى تحيط بالتابوت فى هرم الملك ونيس و التى نقشت عليها الأشكال الهندسيه من الألاباستر المصقول ، أما باقى جدران الهرم من الحجر الجيرى ٢٩ .

فى كل الصروح المصريه المقدسه كان للحجر المستخدم فى البناء مغزى رمزى أو سحرى ، الى جانب الغرض الوظيفى .

ان الألاباستر حجر ناعم يكاد يكون شفافا ، و هو يتكون من الضغط الذى يتعرض له خليط من الحجر الجيرى و الطين ، ثم يتجمد هذا المزيج بمرور الزمن و نتيجة الضغط .

و الكلمه المصريه القديمه المستخدمه فى الدلاله على حجر الألاباستر هى كلمة "شس" (shes) ، و تعنى أيضا "شئ نفيس أو ثمين" . أطلق المصريون القدماء على الألاباستر أيضا كلمة "عنخ" و معناها "حياه" . و من الجدير بالتأمل هنا أن كلمة "عنخ واس" (و تعنى عصارة الحياه أو سائل الحياه) كانت أحد الأسماء التى تطلق على اللبن ، و هو بالفعل سائل الحياه .

لم يكن اطلاق المصريين القدماء اسم "عنخ" (حياه) على حجر الألاباستر فقط بسبب لونه الذى يقترب من لون اللبن ، و انما أيضا بسبب طريقة تكونه و التى تشبه طريقة صعود القشده الى سطح اللبن ، كما اقترح عالم الكيمياء الفرنسى Schwaller de Lubicz ٣٠ . و هى صوره تستدعى الى أذهاننا فكرة الطين أو الماده حين تتعرض لعمليه تطهير تغير من طبيعتها .

كانت محاجر الألاباستر الرئيسيه فى مصر القديمه منذ عصر الأسره الرابعه تقع على بعد ٢٥ ميل جنوب شرق تل العمارنه (محافظة المنيا) . يطلق على هذه المنطقه فى مصر القديمه اسم "حتنوب" ، و معناه "بيت الذهب" . و نفس الكلمه "حتنوب" كانت تطلق أيضا على غرفة التابوت بمقابر ملوك مصر ٣١ .

كل هذا يشير الى أن السبب فى استخدام حجر الألاباستر بدلا من الحجر الجيرى حول التابوت فى غرفة التابوت بهرم الملك ونيس هو سبب خيميائى يتعلق بالطاقه الروحيه لهذا الحجر . اعتقد

المصريون القدماء أن لهذا الحجر دور مساعد فى عملية التحول الروحى التى تحدث فى غرفة التابوت .

أما التابوت نفسه الذى تحيط به الجدران الألاباستر فهو مصنوع من الجرانيت الأسود .

و الجرانيت هو حجر نارى يتكون فى أعماق الأرض ، و هناك يتواجد الجرانيت فى حاله شبه سائله قبل أن يقذف به الى سطح الأرض و يبرد تدريجيا كلما اقترب من السطح ، و فى تلك الأثناء يتحول الى حجر فى منتهى الصلابه .

يقول عالم الكيمياء الفرنسى Schwaller de Lubicz أن الكلمه المصريه القديمه التى تعبر عن حجر الجرانيت هى "ماتج" أو "مات" و هى قريبة النطق من كلمه أخرى تنطق "مات" أيضا و تعنى "يحلم / يكتشف / يتخيل / يعى" . و هو ما يعنى أن قدماء المصريين اعتقدوا أن للجرانيت علاقه رمزيه بالرؤيا و البصيره و الوعى [٣٢] .

و سواء كان ذلك هو المقصود أم لا ، فاللون الأسود له مغزى رمزى هام ، ليس فقط باعتباره رمزا للموت و انما أيضا للخصوبه و الحياه الجديده و البعث الروحى [٣٣] .

و قد يكون هذا هو السبب فى اختيار الجرانيت الأسود ليكون الماده التى يصنع منها التابوت الموجود بهرم الملك ونيس .

أما الحجر الثالث المستخدم فى تشييد هرم الملك ونيس فهو الحجر الجيرى و الذى شيد به الجزء الأكبر من الهرم و غرفه و ممراته . و الحجر الجيرى هو حجررسوبى عضوى ينشأ فى المياه المالحه و يتكون من ملايين الملايين من القواقع و الأصداف و الكائنات الحيه الدقيقه التى عاشت فى أعماق البحر الذى كان يغطى أجزاء كبيره من مصر قبل ملايين السنين .

تراكمت هذه القواقع و الأصداف كرواسب فوق قاع البحر و اختلطت برواسب أخرى من الحجر الرملى و الصوان و بمرور الزمن شكلت التلال البيضاء التى تحيط بوادى النيل . أطلق المصريون القدماء على الحجر الجيرى اسم "حدج" و معناه الحجر الأبيض أو الساطع ، و لذلك ارتبط هذا الحجر فى الفكر الدينى المصرى بالنقاء و الطهاره .

ارتبط الحجر الجيرى أيضا بمعدن الفضه و الذى يطلق عليه فى مصر القديمه نفس الاسم وهو "حدج" أى المعدن الأبيض [٣٤] .

و هنا يبرز السؤال حول ما اذا كان بناة هرم الملك ونيس قد استخدموا الألاباستر و الحجر الجيرى و هم يقصدون أن هذه الأحجار تعتبر صوره أخرى من معدن الذهب و معدن الفضه ، و هو شئ لا يمكننا التأكد منه بشكل قاطع . و لكن الطريقه التى استخدم بها الجرانيت و الألاباستر و الحجر الجيرى فى هرم الملك ونيس تشير الى أن استخدام هذه المواد لم يكن اعتباطيا .

موقع النصوص داخل هرم الملك ونيس :-

هناك ٢٢٨ نص من نصوص الأهرام نقشت على جدران غرف و ممرات هرم الملك ونيس .

و لأن هناك نصوص تكررت عدة مرات ، فان العدد الحقيقى لنصوص هرم الملك ونيس هو ٢٣٤ نص . و من هذه النصوص هناك تلاوتان دونت كلماتهما على جدارين ، و هناك تلاوتان تعتبر كل واحده منهن مزيج مركب من تلاوتين (و هما تلاوه ٢٢٠ +٢٢١ و تلاوه ٢٧٣ + ٢٧٤) . و لهذا اختلف علماء المصريات حول عدد النصوص فى هرم الملك ونيس .

اتفق علماء المصريات على أن العديد من التلاوات تنتمى لوحدات أو مجموعات أكبر من النصوص تسمى "فقرات" ، و لكن تبقى التلاوه هى الوحده الأساسيه التى تتكون منها متون الأهرام [٣٥] .

عثر على نصوص هرم الملك ونيس داخل غرفة التابوت و الغرفه الجانبيه و الممر الذى يفصل بينهما و فى نهاية ممر الدخول بالقرب من الغرفه الجانبيه .

و بخلاف الكتاب الحديث المطبوع و الذى يمكن أن نقرأه فى أى مكان فى العالم ، نجد أن متون الأهرام تقترن بالغرف التى تحويها و الجدران التى نقشت عليها .

ان تلاوه نقشت على الجدار الشمالى بغرفة التابوت لا يمكن أن يتغير موقعها الى الجدار الشرقى بالغرفه الجانبيه دون أن تفقد جزءا كبيرا من مغزاها . فالتلاوات التى يحتويها جدار تكتسب جزءا هاما من مغزاها من الغرفه التى تتواجد فيها و من الجهه التى يقع فيها الجدار الذى نقشت فوقه .

كما أن هناك علاقه ديناميكيه بين نصوص الجدار الشمالى و الجنوبى من ناحيه و بين نصوص الجدار الشرقى و الغربى من ناحيه أخرى .

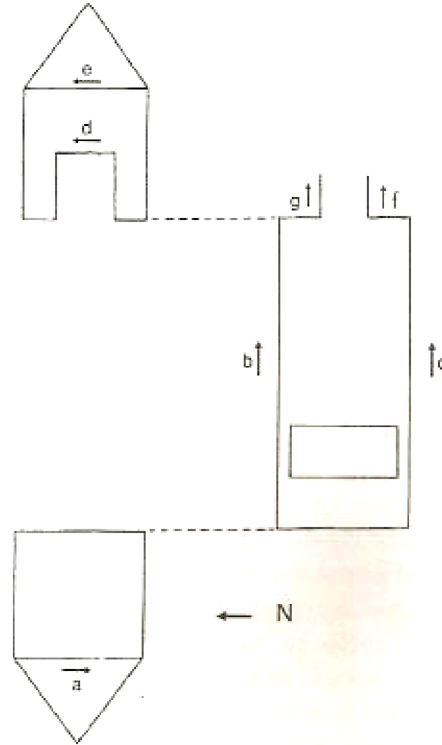
ترتبط التلاوات المدونه على جدار بنظيراتها من التلاوات المدونه على الجدار الواقع فى الجهه المقابله ، أو فى الغرفه المجاوره أو على الجهه الأخرى من نفس الجدار . و سنرى أمثله لذلك فى الفصول التاليه .

غرفة التابوت بهرم الملك ونيس :-

تخلو الجدران القريبه من التابوت الجرانيتى الأسود من وجود كتابات و هى تحتوى فقط على تصميمات هندسيه و زخارف تعرف باسم واجهة القصر . أما باقى جدران الغرفه فهى تحوى ١٨ تلاوه دونت فوق زخارف الجدار الغربى و فوق الجمالون (الجزء الأعلى من مثلث) الذى يعلو الجدار الغربى . و هذه التلاوات ال ١٨ عباره عن تعاويذ للحمايه من الثعابين و هى تعتبر صورة مرآه من مجموعة نصوص أخرى دونت فى الجهه المقابله على الجدار الشرقى من الغرفه الجانبيه .

و هناك ١١٨ تلاوه مدونه على الجدار الشمالى من غرفة التابوت . تعتبر هذه المجموعه من التلاوات أقدم طقس قرابين كامل عرف فى الحضاره المصريه .

يتكون طقس القرابين من خمس مراحل : طقوس التطهر ، طقوس فتح الفم ، تقدمه أوليه للقرابين ، التطيب بالزيوت السبعه المقدسه ، و أخيرا مأدبه قرابين تتكون من الخبز و الجعه و اللحم و الفاكهه ، الخ . تشكل نصوص القرابين أكثر من نصف عدد النصوص المدونه داخل الهرم ، و معظمها نصوص قصيره جدا .



رسم تخطيطى يوضع مواضع النصوص على جدران غرفة التابوت بهرم الملك ونيس . تشير الأسهم الى الاتجاه الذى تقرأ فيه النصوص . الجمالون الغربى : التلاوات من ٢٢٦ الى ٢٤٣ . الجدار الشمالى : التلاوات من ٢٣ الى ٥٧ ، و من ٧٢ الى ١١٦ ، و من ١١٧ الى ١٧١ . الجدار الجنوبى : التلاوات من ٢١٣ الى ٢١٩ . الجدار الشرقى :

التلاوات من ٢١٩ الى ٢٢٤ . الجمالون الشرقى : التلاوات من ٢٠٤ الى ٢١٢ . الجدار الجنوبى لممر الدخول : التلاوات من ٢٤٤ الى ٢٤٦ . الجدار الشمالى لممر الدخول : التلاوات ١٩٩ ، ٣٢ ، ٢٣ ، ٢٥ و ٢٠٠ .

هناك أيضا ١٩ تلاوه آخرى فى غرفة التابوت ، و هى تنقسم الى مجموعتين . المجموعه الأولى تتكون من ١٢ تلاوه تشغل المساحه التى تمتد من الجدار الجنوبى للجدار الشرقى . و المجموعه الثانيه مكونه من سبع تلاوات دونت فوق الجمالون الذى يعلو الجدار الشرقى .

و فوق الجدار الجنوبى ، فى الجهه المقابله لنصوص القرابين على الجدار الشمالى ، تبدأ المجموعه المكونه من ١٢ تلاوه بسبع تلاوات تصف سلسله من التجارب الروحيه ترتحل فيها روح الملك

"أوزير- ونيس" للنجوم الجنوبيه حيث يتطهر و يولد من جديد .

تؤكد هذه النصوص على أن الملك ونيس لم يمت و أنه حى . تمتد هذه النصوص من الجدار الجنوبى الى الجدار الشرقى ، حيث تتحد روح الملك ب "رع" ، و يقع هذا الحدث فى السماء .

و بالاضافه الى هذا الاتحاد الكونى باله النور تتناول النصوص أيضا تتويج الملك – بوصفه حورس – بالتاج الأحمر و عودة روحه لجسده المادى .

و يعتبر اتحاد روح الملك ب "رع" و تحولها الى كيان شمسى (نورانى) شرطا أوليا يجب أن يحدث قبل تتويجه بوصفه حورس الحى .

و على الجمالون الذى يعلو الجدار الشرقى هناك سبع تلاوات أخرى تصف الغذاء السماوى الذى تحصل عليه روح الملك . يحيا الملك على الطعام الذى تحيا به الكائنات السماويه و يرضع من لبن الأم الكونيه ، لأنه ولد من جديد ولاده روحيه (أى ولد فى السماء) .

تبدأ النصوص المدونه على الجدار الشمالى و الجدار الجنوبى بغرفة التابوت من الجهه الغربيه و تقرأ فى الاتجاه من الغرب الى الشرق ، بينما تقرأ النصوص المدونه على الجمالون الغربى فى الاتجاه من الشمال الى الجنوب . أما النصوص المدونه على الجدار الشرقى و الجمالون الذى يعلوه فتقرأ من الجنوب الى الشمالى .

و لهذه الاتجاهات مغزى رمزى : فالحركه من الغرب الى الشرق ترمز للحركة من الموت الى الحياه و هى تحاكى رحلة "رع" الليليه التى يموت فيها عندما يختفى فى الغرب ، ثم يعود و يولد من جديد فى الشرق مع فجر يوم جديد .

و من الملاحظ أن نصوص القرابين المدونه على الجدار الشمالى هى مجموعه قائمه بذاتها بينما يستكمل زحام نصوص الجدار الجنوبى على الجدار الشرقى و يتحرك من الجنوب الى الشمال . نلاحظ مثلا أن تلاوه رقم ٢١٩ التى تبدأ فى الناحيه الشرقيه من الجدار الجنوبى و تستكمل على الجدار الشرقى من ناحيته الجنوبيه و تستمر فى اتجاه الشمال .

و هنا علينا أن نتوقف قليلا عند مغزى اتجاهات النصوص المدونه على جدران الأهرامات .

كان الجنوب عند قدماء المصريين هو الوجهه التى تسكنها المجموعات النجميه الجنوبيه التى تغير مواضعها بمرور السنه ، بعكس المجموعات النجميه الشماليه التى لا تتأثر بالزمن و يمكن رؤيتها طوال أيام السنه و لذلك يطلق عليها النجوم التى لا تفنى .

ارتبط الجنوب (و الغرب أيضا) فى الفكر الدينى المصرى بعالم ال "دوات" (العالم السفلى) ٣٦ .

و الشرق هو الاتجاه الذى يولد فيه الملك من جديد ميلادا "شمسيا" كما تولد الشمس كل صباح .

أما فى الشمال فيولد الملك من جديد ميلادا "نجميا" .

يرتبط الشمال أيضا بالغرب باعتباره بوابه للدخول الى عالم ال "دوات" (العالم السفلى) ٣٧ .

على جدران الممر الذى يصل بين غرفة التابوت و الغرفه الجانبيه هناك ٨ تلاوات .

و على الجدار الجنوبى هناك ٣ تلاوات تصف الملك ونيس و هو يجتاز حدود السماء الى النجوم و يلتحق ب "نوت" ، ربة السماء . و على الجدار الشمالى هناك ٥ تلاوات تصف الملك ونيس و هو ينبعث مع كائنه (ال "كا" هى الطاقه الحيويه أو الجسد الأثيرى) ، تحت حماية تحوت ، رب المعرفه . تقرأ هذه النصوص من الغرب الى الشرق لتنقل الزخم الروحى من غرفة التابوت الى الغرفه الجانبيه

<u>الغرفه الجانبيه بهرم الملك ونيس :-</u>

تحوى الغرفه الجانبيه ٦٢ تلاوه من نصوص الأهرام ، تبدأ من الجمالون الذى يعلو الجدار الغربى بسبع تلاوات تدور حول الفكره الأساسيه التى تدور حولها نصوص الجمالون الشرقى بغرفة التابوت و التى تقع خلفها مباشرة .

و هذه الفكره الأساسيه هى ولادة الملك من جديد فى عالم الروح . و يبدو أن كل نص منهما يعزز و يردد ما يقوله النص الواقع على الناحيه الأخرى من الجدار ، فيما يشبه صدى الصوت .

و يعتبر ذلك مثالا لما أطلق عليه عالم الكيمياء الفرنسى Schwaller de Lubicz اسم "تبادل المواقع" (transposition) ، و هو عباره عن اعادة لمكونات الفكره التى دونت على جدار احدى الغرف فى موضع آخر على الناحيه الأخرى للجدار و التى تقع فى غرفه أخرى ٣٨ .

و سنعود لمناقشة هذا الأسلوب فى الفصول التاليه .

و نلاحظ وجود نفس الظاهره و هى "تبادل المواقع" فى النصوص الخمسه التى تقع تحت الجمالون الغربى و التى ترتبط موضوعيا و مكانيا بالنصوص المدونه على الجدار الشرقى بغرفة التابوت .

و الموضوع المشترك بينهما هو انتصار الملك على الموت و انتقاله من الوعى الأوزيرى (العقل الباطن) الى الوعى الحورى (الوعى السماوى /الوعى الأسمى) .

يرتبط الانتصار على الموت بموضوع آخر هو التتويج الثانى للملك بالتاج الأبيض ، و هو مصحوب بوصف آخر لاتحاد روح الملك ب "رع" .

تبدأ نصوص الجدار الغربى بخمس تلاوات تشكل الثلث الأول من مجموعه مكونه من ١٥ تلاوه تمتد الى الجدار الجنوبى .

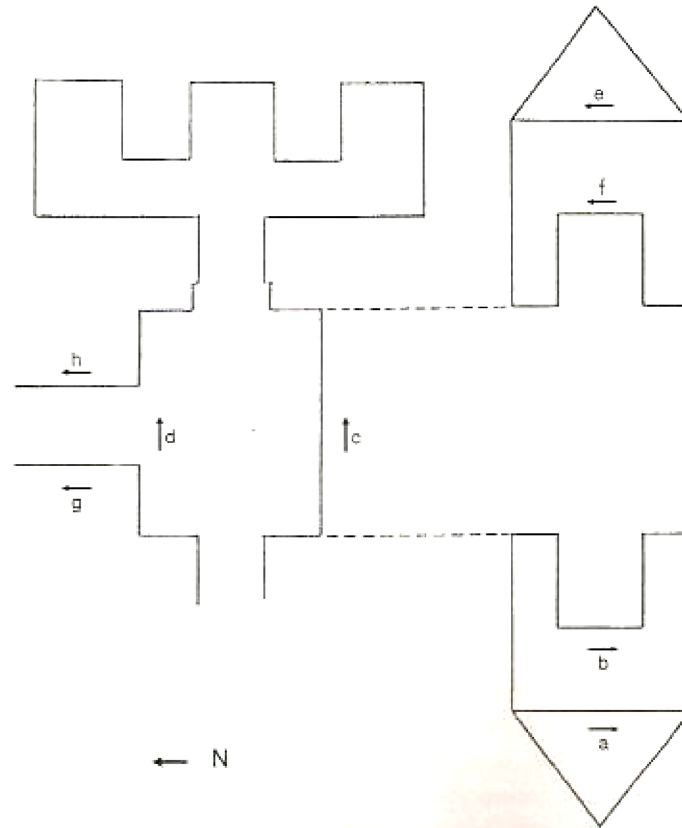
و فى الغرفه الجانبيه نجد النص االمدون فى الطرف الجنوبى من الجدار الغربى يستكمل فوق الجدار الجنوبى . هذا النص الذى فى أقصى الطرف الجنوبى من الغرفه الجانبيه هو النص رقم ٢٦٠ ، و هو عباره عن سطر رأسى واحد على الجدار الغربى ، أما بقية التلاوه فهى تقع فوق الجدار الجنوبى.

و فوق الجدار الجنوبى للغرفه الجانبيه نجد أن الموضوع الرئيسى للنصوص العشره المتبقيه هو صعود الملك للسماء و عبوره لحقول الايارو (حقول الخصب / حقول البوص) و وقوفه أمام بوابة "نون" (مياه الأزل) و هى مصدر الوجود و ينبوع الخلق .

و فى مواجهة هذه النصوص المدونه على الجدار الجنوبى ، هناك عشرة نصوص (بالاضافه الى نص آخر قصير هو النص الحادى عشر) دونت على الجدار الشمالى كتبت بحروف هيروغليفيه معكوسه ، رغم أنها تقرأ فى نفس الاتجاه الذى تقرأ فيه نصوص الجدار الجنوبى ، أى من الغرب الى الشرق) .

ان الرموز الهيروغليفيه عادة ما تنظر للاتجاه الذى يجب أن تقرأ فيه ، و لكن هذه النصوص معكوسه ، كنوع من التبجيل لاتجاه الشرق ، حيث تتجه النصوص ناحية الشرق ، و هو اتجاه شروق الشمس .

تتناول هذه المجموعه من التلاوات صعود الملك للسماء و ميلاده من جديد ميلادا نجميا و تحوله الى هيئة ثور برى (رمز الفحوله و القوه) . و تتناول أيضا ارتحاله الى ال "آخت" (الأفق) ، و هو المكان الذى تولد فيه الشمس ، و أيضا تتحول فيه أرواح البشر الى أرواح مشرقه .



رسم تخطيطى يوضع مواضع النصوص على جدران الغرفة الجانبيه بهرم الملك ونيس . تشير الأسهم الى الاتجاه الذى تقرأ فيه النصوص . <u>الجمالون الغربى</u> : التلاوات من ٢٤٧ الى ٢٥٣ . <u>الجدار الغربى</u> : التلاوات من ٢٥٤ الى

٢٦٠ . <u>الجدار الجنوبى</u> : التلاوات من من ٢٦٠ الى ٢٧٢ . <u>الجدار الشمالى</u> : التلاوات من ٣٠٢ الى ٣١٢ .

الجمالون الشرقى : التلاوات من ٢٧٣ الى ٢٧٦ . الجدار الشرقى : التلاوات من ٢٧٧ الى ٣٠١ . الجدار الغربى لممر الدخول : التلاوات من ٣١٣ الى ٣١٧ . الجدار الشرقى لممر الدخول : التلاوات من ٣١٨ الى ٣٢١ .

فى أقصى الطرف الشرقى من الغرفه الجانبيه ، و فوق الجمالون الذى يعلو الجدار الشرقى تقع مجموعة النصوص التى يطلق عليها علماء المصريات اسم "ترتيلة أكل لحوم البشر" (Cannibal Hymn) . تصف هذه النصوص التهام الملك ونيس لقدرات الكائنات السماويه و امتصاص هذه القدرات داخل كيانه الروحى و ذلك أثناء صعوده للسماء .

تتكون "ترتيلة أكل لحوم البشر" من تلاوتين و تكتمل بتلاوه ثالثه تصف قيام الملك ونيس بفتح بوابه الأفق . يتضمن الجمالون الشرقى أيضا تعويذه للحمايه من الثعابين . أى أن الجمالون الشرقى يحوى اجمالى ٤ تلاوات .

و فى الجدار الشرقى نفسه ، و تحت الجمالون الذى يعلوه ، يقع مدخل الغرفه الثلاثيه "السرداب" التى تخلو من المناظر و الكتابات .

و حول المدخل الذى يقع فى الجدار الشرقى للغرفه الجانبيه هناك ٢٥ تلاوه ، معظمها تعاويذ للحمايه من الثعابين ، تبدو و كأنها صدى للنصوص المدونه على الجمالون الغربى بغرفة التابوت . و هو ما يعتبر مثال آخر على "تبادل المواقع" (transposition) حيث تقوم نصوص مدونه على جدار ما بتأكيد و اكمال معنى نصوص تقع على جدار آخر فى الجهه المقابله .

و أخيرا هناك نصوص على جانبى الممر الذى يصل الغرفه الجانبيه بغرفة التابوت .

تقرأ هذه النصوص من الجنوب الى الشمال ، و بعباره أخرى تقرأ هذه النصوص و كأن الروح التى تقرأها تتجه من داخل الهرم الى خارجه .

و فوق الجدار الغربى من الغرفه الجانبيه هناك خمس تلاوات تصف الملك ونيس بأن حورس ، ثم تعود و تصفه بأنه "سوبك" . فى هذه النصوص يفتح الملك ونيس بوابات السماء و يكتسب القدره و الهيمنه على عنصر الماء و على قوى الخصب و النماء فى أنحاء الأرض .

و على الجدار الشرقى هناك أربع تلاوات تصف الملك ونيس بأنه اكتسب قدره خلاقه تجعله يهيمن على السماء و الأرض ، و أنه يوحد الأرضين و يجعل النباتات تخضر و تنمو .

و التلاوه الأخيره تصف الملك ونيس بأنه رفيق "رع" المخلص .

فى الملحق الأول بهذا الكتاب سيجد القارئ قائمه بالنصوص المدونه فى هرم الملك ونيس و موقع كل نص و نبذه قصيره عن محتواه .

أولا : بمراجعة كل ما سبق سريعا يتبين لنا أن هناك بعض النصوص تنتمى لطقوس معينه (مثل نصوص القرابين المدونه على الجدار الشمالى بغرفة التابوت) ، و أن هناك نصوص أخرى عباره عن تعاويذ سحريه (مثل تعاويذ الحمايه من الثعابين و المدونه على الجمالون الغربى بغرفة التابوت و على الجدار الشرقى بالغرفه الجانبيه) . عند قراءتنا لبعض النصوص نشعر أننا أمام وصف لتجارب باطنيه . هذه التجارب بالطبع من الممكن أن تكون حدثت أثناء أداء الطقوس و لكن النصوص تشير بوضوح لوجود أبعاد أخرى للوجود أو عوالم أخرى يرتحل اليها الملك و تجرى له تحولات أثناء ذلك الارتحال .

ثانيا : نلاحظ أن هذه التجارب فى أغلبها هى تجارب كونيه ، تقع أحداثها فى عالم سماوى . هناك اعادة تكرار لفكرة صعود الملك للسماء و اتحاده بقوى الهيه : و منها الثور السماوى ، و الربه السماويه التى يرضع من لبنها ، و الطاقه النورانيه لرب الشمس "رع" و التى يطلق عليها "آخ" .

كما نلاحظ أيضا أن هناك تأكيد و الحاح على أن الملك لم يمت ، و هناك تكرار لفكرة تتويجه بوصفه حورس ، ملك مصر الحى .

نلاحظ أن المسرح الذى تقع فيه الأحداث هو مسرح كونى سماوى ، و فى نفس الوقت نلاحظ أيضا حضور أرضى يتمثل فى قدرة الملك الجسديه و حيويته و حكمه للأرضين .

ان النصوص المدونه على مدخل الممر تقول أن الملك هو حورس الحى و أنه حاز القوه و الهيمنه على قوى الخصب فى أرض مصر .

و أخيرا ، علينا أن نضع فى اعتبارنا أن هناك عدد لا بأس به من النصوص فى هرم الملك ونيس

يتحدث باستخدام ضمير المتكلم ، و هو ما يعنى أن الملك نفسه كان يقوم بتلاوة هذه النصوص بالتبادل مع نصوص أخرى يقوم الكهنه بتلاوتها .

كل هذه الملاحظات تعزز من فكرة اخراج متون الأهرام من سجن التفسير الجنائزى .

بعض التلاوات تتطلب مثل هذه النظره المتحرره من قيد التفسير الجنائزى لكى يكون لها معنى .

و مع ذلك فان النظريات التفسيريه بخصوص معنى نصوص الأهرام و الغرض منها تفترض أنها نصوص جنائزيه .

فى الفقرات التاليه سنقوم باستعراض سريع لبعض النظريات الرئيسيه التى وضعت من قبل علماء المصريات لمحاولة تفسير متون الأهرام .

تفسير متون الأهرام :-

فى بداية هذا الفصل لاحظنا أن السؤال حول الترتيب الصحيح لقراءة متون الأهرام حظى باهتمام كبيرمن علماء المصريات ، و كذلك السؤال الأهم و الأشمل حول كيفية تفسير هذه النصوص .

لقد آن الأوان أن نعيد النظر فى هذه النصوص ، و سنرى مدى التداخل و التشابك بين هذه الأسئله فى العديد من المحاولات التى بذلت لتفسير متون الأهرام .

كان عالم المصريات الألمانى "كورت زيته" هو أول شخص افترض أن هناك ترتيب معين لقراءة نصوص الأهرام . اعتقد "كورت زيته" أن نصوص الأهرام تبدأ فى غرفة التابوت و تنتهى فى ممر الدخول (أو بالأحرى ممر خروج الروح) .

و السبب فى هذا الاعتقاد هو أنه كان ينظر لهذه النصوص باعتبارها تعاويذ تخاطب روح الملك فى العالم الآخر ، و قد دونت فى الأصل لكى يستخدمها الملك بعد الموت ، حيث يفترض أنها تساعده على الانتقال من الحياه الدنيا الى الحياه الأخرى ، و هذا الانتقال من حياه الى أخرى هو ما يطلق عليه فى مصر القديمه "برت ام هرو" أى **"الخروج للنهار"** .

بفضل هذه النصوص تبعث روح الملك و تنهض من التابوت و تشق طريقها الى خارج الهرم ،

و أثناء الخروج تقرأ الروح النصوص المحفوره فى الجدران فتساعدها فى التحول الى "آخ" (روح مشرقه) ٣٩ . هناك قوه سحريه كامنه فى الحروف الهيروغليفيه التى كتبت بها هذه التلاوات ، و لذلك فان وجودها داخل الهرم يحرر الملك من الاعتماد على الشعائر الجنائزيه ، حيث تقدم له هذه التلاوات ما هو ضرورى لتحوله الروحى ٤٠ .

يبدو أن "كورت زيته" لم يكن ينظر لمتون الأهرام على أنها نصوص تصف طقوسا جنائزيه ، و انما هى فى نظره مجموعه مفككه من التعاويذ لا يتوقف ترتيبها على اعتبارات طقسيه أو شعائريه ٤١ .

و هنا يختلف رأى "كورت زيته" عن رأى مجموعه من علماء المصريات المتأخرين الذين حاولوا جاهدين اثبات أن متون الأهرام تشكل جزءا من طقوس الدفن .

سنستعرض آراء هؤلاء العلماء أولا ، و أهمهم و أشهرهم على الاطلاق : عالم المصريات الألمانى "زيجفريد شوت" (Siegfried Schott)، و "يواخيم شبيجل" (Joachim Spiegel)، و "هارتويج ألتنموللر" (Hartwig Altenmueller) . ثم نعود لاستعراض الرأى الذى يميل اليه "كورت زيته" و غيره و الذى يقول أن متون الأهرام دونت لاستخدام الملك بعد موته و أنها تعبر عن معتقدات قدماء المصريين بخصوص مصير الروح بعد الموت . و أخيرا سأقوم بطرح نظره مختلفه لمتون الأهرام .

متون الأهرام تنتمى لطقوس الدفن :-

رأى "زيجفريد شوت" (Siegfried Schott) حول مغزى متون الأهرام :-

كان "زيجفريد شوت" هو أول عالم مصريات يتحدث بالتفصيل عن أن متون الأهرام تشكل جزءا من طقوس دينيه و لذلك فان الطقوس هى التى تحدد محتوى النصوص و أيضا ترتيبها .

قام "زيجفريد شوت" فى كتابه "الأساطير و البناء الأسطورى فى مصر القديمه" ، الذى نشر سنة ١٩٤٥ ميلاديه ، بتقسيم نصوص الأهرام الى ثلاثة أقسام :-

◙ "نصوص دراميه" يتم تلاوتها بواسطة المشاركين فى دراما طقسيه .

◙ "تراتيل" تلمح الى دراما طقسيه و لكنها فى حد ذاتها تمثل ديالوج حقيقى .

◙ "تعاويذ" تساعد على تحول الروح ، و فى هذه النصوص يكون مسرح الأحداث هو عالم الروح و الذى يتحدث عنه الملك من خلال الكاهن المرتل . يتحدث الملك من خلال الكاهن المرتل لأن "زيجفريد شوت" يعتقد أن الملك ميت و أن الطقوس التى تدور حولها متون الأهرام هى طقوس جنازة الملك .

و فى كتابه "ملاحظات على شعائر الأهرام" ، الذى نشر سنة ١٩٥٠ ميلاديه ، قام "زيجفريد شوت" بوصف أكبر عدد من الطقوس الجنائزيه الملكيه فى عصر الدوله القديمه ، و قد بنى وصفه على فقرات من متون الأهرام و التى تبدو و كأنها تعليمات طقسيه و اشارات للمشاركين فى الطقوس و للأدوات الطقسيه التى يستخدمونها و الأماكن الأسطوريه التى وردت أسماءها فى النصوص .

قام "زيجفريد شوت" بهذه المهمه بالتعاون مع "هربرت ريكه" (Herbert Ricke) و الذى تخصص فى اعادة رسم معابد أهرامات الأسره الخامسه من خلال دراسة ما تبقى من أساسات تلك الصروح . و كما افترض "زيجفريد شوت" أن متون الأهرام هى نصوص طقسيه تخص جنازة الملك و دفنه ، كذلك اعتقد "هربرت ريكه" أن المجموعات الهرميه لملوك الدوله القديمه هى صروح مكرسه لشعائر جنائزيه .

و بناء على الفرضيه التى تقول أن المعابد المجاوره للأهرامات و أن الطرق الصاعده صممت معماريا بحيث تخدم المراحل المختلفه من جنازة الملك اقترح "زيجفريد شوت" أن الأجزاء المختلفه من المجموعه الهرميه تقابل الغرف المختلفه داخل الهرم . حيث معبد الوادى يقابل الردهه التى تؤدى الى ممر الدخول ، و الطريق الصاعد يقابل ممر الدخول ، و الجزء الخارجى من المعبد المجاور للهرم يقابل الغرفه الجانبيه ، أما الجزء الداخلى لنفس المعبد فيقابل غرفة التابوت .

ان النصوص المحفوره فى جدران غرف الهرم تعكس – سواء بالتلميح أو بشكل ضمنى – المراحل المختلفه للشعائر الجنائزيه التى تقام فى المعابد و الطريق الصاعد خارج الهرم و حوله ، و العكس

صحيح حيث تفسر و توضح وظيفة الأجزاء المختلفه من المجموعه الجنائزيه .

لذلك يمكننا أن نستنتج الغرض الطقسى لأى نص من نصوص الأهرام من موقع هذا النص داخل الهرم ، و كذلك الوظيفه الطقسيه لأى جزء فى المجموعه الهرميه يمكننا أن نستخلصها من النصوص المحفوره على جدران الغرفه أو الممر الذى يقابل هذا الجزء من المجموعه الهرميه ٤٢ .

و لأن "زيجفريد شوت" كان يرى وجود علاقه مباشره بين النصوص و الطقوس ، فان الترتيب المتبع فى قراءة النصوص يجب أن يطابق الترتيب الذى يسير فيه الموكب الجنائزى فى المجموعه الهرميه ، حيث ينتهى الموكب فى القسم الداخلى من المعبد المجاور للهرم و الذى يقابل غرفة التابوت داخل الهرم .

و بعكس "كورت زيته" الذى بدأ قراءة نصوص الأهرام من غرفة التابوت ، اقترح "زيجفريد شوت" أن تأتى نصوص غرفة التابوت فى النهايه ٤٣ .

تبدو هذه الفكره بارعه لأول وهله ، و لكن المشكله فى الفرضيه التى يطرحها "زيجفريد شوت" و "هربرت ريكه" من الناحيه المنهجيه أنها تبدأ بنظريه ثم تحاول أن تجعل كل الظواهر تتفق مع هذه النظريه التى وضعت مسبقا ، بدلا من الوثوق بالظاهره موضع البحث و اتاحة الفرصه لها كى تكشف عن معناها بلغتها الخاصه .

لا يوجد أى دليل على أن السمات المعماريه للمجموعه الهرميه تنعكس فى التصميم الداخلى للهرم .

و محاولة تأكيد ذلك بافتراض أن هناك تلاوات فى مواضع معينه من الهرم تتعلق بطقوس كانت تقام فى مواضع خارج الهرم يعنى لوى عنق النصوص لكى تخدم نظريه مشكوك فيها ، بدلا من ترك النصوص لتتحدث عن نفسها بحريه .

و لأن صانع النظريه يريد من النصوص أن تعكس الترتيب الجنائزى المفترض ، لذلك فهو لا يسمح

لها بأن تحمل أى معانى أخرى أو تشير الى تجارب روحيه بخلاف المعنى الجنائزى المفترض مسبقا .

لقد رأينا فى السابق أن هناك العديد من الأمثله لنصوص لا تتفق مع طقوس يفترض أن تتفق معها و هو ما يعنى أن الفرضيه كلها لا تقوم على أساس متين ، و من أهم الأسباب التى تؤكد ذلك أن موقع النصوص يختلف من هرم لآخر ، بينما يظل التصميم المعمارى للمجموعه الهرميه ثابت لا يتغير ، على الأقل فى عصر الأسره الخامسه و السادسه [٤٤] .

ان وجهة النظر التى تقول بأن المعابد و الطريق الصاعد فى المجموعه الهرميه صممت لكى تخدم مراحل مختلفه من الشعائر الجنائزيه من التطهر الى التحنيط (معبد الوادى) الى الموكب الجنائزى (الطريق الصاعد) الى طقوس القرابين (المعبد المجاور للهرم) هى مجرد فرضيه ليس لها ما يؤيدها اليوم كما لم يكن هناك ما يؤيدها منذ ٥٠ سنه .

و قد قام عالم المصريات "ديتر أرنولد" (Dieter Arnold) بنقدها و قال أن طقوس الدفن كانت تجرى خارج المجموعه الهرميه ، و أنه لم يكن هناك موكب جنائزى من معبد الوادى للمعبد المجاور للهرم [٤٥] . بنى "ديتر أرنولد" رأيه على مبدأ منهجى هو أن وظيفة المجموعه الهرميه يجب أن لا تحددها النصوص المختفيه داخل غرف الهرم ، و انما يحددها فحص المناظر المصوره على جدران المجموعه الهرميه و التماثيل و السمات المعماريه للمجموعه كلها و التى تشير بشكل ضئيل جدا الى الشعائر الجنائزيه [٤٦] .

ان ما تشير اليه النصوص مرارا هو مواقف و قصص تتعلق بشعائر ال "حب سد" ، و ليس شعائر جنائزيه . و فى نفس الوقت علينا أن ننتبه أيضا الى أنه لا توجد أى اشاره فى نصوص الأهرام تخبرنا من أين نبدأ قراءة هذه النصوص .

رأى "يواخيم شبيجل" (Joachim Spiegel) حول مغزى متون الأهرام :-

و رغم الانتقادات التى أثيرت حول فرضية "زيجفريد شوت" و "هربرت ريكه" الا أن محاولة ربط ترتيب النصوص بترتيب طقوس جنائزيه ترك تأثيره على التفسيرات التى ظهرت بعد ذلك لمتون الأهرام . و لكن "يواخيم شبيجل" قبل بصعوبة ربط النصوص بمراحل طقوس جنائزيه يفترض أنها حدثت فى الساحات المعماريه للمجموعه الهرميه ، و هكذا سعى لاثبات أن النصوص المسجله على جدران هرم الملك ونيس تعكس طقوس حدثت داخل غرف الهرم و ليس خارجه ٤٧ .

يقول "يواخيم شبيجل" أن مواضع النصوص تعكس ترتيبا معينا لدخول الموكب الجنائزى الى الهرم و اقامة الطقوس الجنائزيه و "طقس البعث الصامت" .

و لذلك من المفترض أن تبدأ النصوص من الجدار الغربى لممر الدخول و تستمر لتدور حول غرفة التابوت و تعود و تدخل الغرفه الجانبيه من الجدار الجنوبى و تنتهى بالجدار الشرقى لممر الدخول .

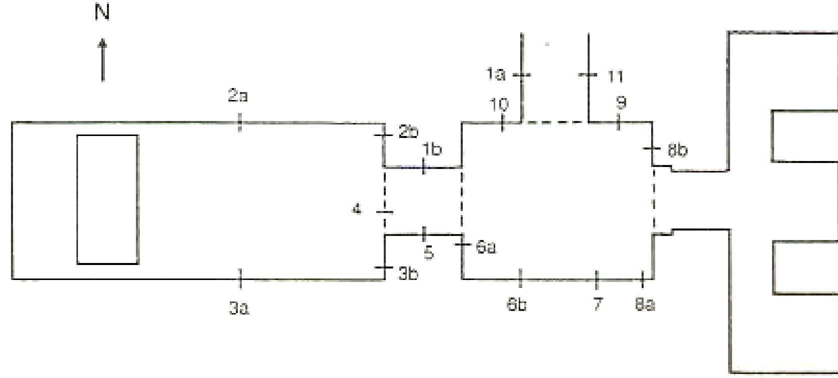
و هذا بالطبع ترتيب مختلف عن الترتيب الذى اقترحه "كورت زيته" و "زيجفريد شوت" .

يرى "يواخيم شبيجل" أن لغرف الهرم مغزى رمزى . فغرفة التابوت هى رمز ال "دوات" (العالم السفلى) ، و الغرفه الجانبيه هى رمز ال "آخت" (الأفق / المكان الذى يولد فيه النور) ٤٨ .

أثناء طقوس الدفن التى تقام فى غرفة التابوت تغادر "با" (روح) الملك جسده لترحل فى ال "دوات" (غرفة التابوت) ، و هنا تتحد بأوزير ، ثم تعود و تتحول من أوزير الى حورس (و هو ما ينعكس فى مراسم التتويج المسجله على الجدار الشرقى بغرفة التابوت) . ثم ترتحل روح الملك عبر سماء الليل لتصل الى ال "آخت" (الغرفه الجانبيه) . و أخيرا يستقبلها "رع" و "آتوم" فى الغرفه الثلاثيه أو السرداب (و الذى يرمز لمدينة "ايونو" ، أى عين شمس) حيث يقف تمثالان للملك ، أحدهما تمثال ال "كا" و الآخر تمثال ال "با" ٤٩ .

اعتقد "يواخيم شبيجل" أن طقوس الدفن و البعث تحدث فى الليل ، و أنها تبدأ مع غروب الشمس وتستمر حتى شروقها فى صباح اليوم التالى . و أن يوم الدفن يتم تحديده فى الليله الأخيره من الشهر القمرى . و فى المرحله الأخيره من الطقوس تغادر الروح المقبره نهائيا ، و تخرج للنهار مع بزوغ

الفجر يحييها نور الشمس الوليده و هلال القمر الجديد الذى ولد للتو ، و هذا الهلال هو القارب الذى سينقل الروح فى رحلتها عبر السماء ٥٠ .



ترتيب قراءة نصوص الأهرام حسب رأى يواخيم شبيجل .

و بالتزامن مع هذا الطقس المنطوق و الذى يدور حول اتحاد روح الملك باله النور ، يعتقد "يواخيم شبيجل" أن هناك طقس صامت يقام بالتزامن مع الجزء الثانى من الطقس المنطوق ، و هو يبدأ بمرور الكهنه من غرفة التابوت الى الغرفه الجانبيه ٥١ . يتضمن ذلك طقس كسر الأوانى الحمراء فى الممر الذى يصل الغرفه الجانبيه بغرفة التابوت .

و يقول "شبيجل" أن النصوص المدونه على الجدار الغربى و الجمالون الذى يعلوه و كذلك "ترتيلة أكل لحوم البشر" (تلاوه رقم ٢٧٣ و ٢٧٤) المدونه على الجمالون الذى يعلو الجدار الشرقى للغرفه الجانبيه تنتمى للطقوس الصامته .

يعتقد "شبيجل" أيضا أن الملك فى "ترتيلة أكل لحوم البشر" يكتسب قوه هائله هى قوة الكلمه ، و هى قوه لا تقل عن قوة اله النور "رع" ، بل تضاهيها .

تقف الطقوس الصامته و الطقوس المنطوقه كرمز لمصر العليا و مصر السفلى (أى الصعيد و الوجه البحرى) ، حيث أن وجود كل منهما ضرورى لاستكمال الطقوس الجنائزيه الملكيه ٥٢ .

و مثل نظريات "زيجفريد شوت" و "هربرت ريكه" ، نجد أن نظرية "يواخيم شبيجل" تفرض تفسيرا معينا على النصوص ينتج عنه معنى مشوش .

يتضح ذلك حين نعرف أن نفس النصوص قد دونت فى أهرامات أخرى فى مواضع تختلف عن مواضعها فى هرم الملك ونيس ، و هى مواضع لا يمكن أن يقام فيها الطقس الذى يفترض "شبيجل" أنه كان يقام فى هرم الملك ونيس ٥٣ .

تقوم نظرية "يواخيم شبيجل" على فكره أساسيه و هى أن النصوص المسجله على جدران هرم الملك ونيس تعكس طقوسا كانت تقام داخل الغرف الداخليه للهرم . فاذا عرفنا أن ترتيب النصوص قد تغير فى الأهرامات التى شيدت بعد عصر الملك ونيس ، فهل يعنى ذلك أن الطقوس الجنائزيه كانت تتغير من ملك لآخر ؟

ان قدماء المصريين كانوا من أكثر الشعوب المحافظه على التقاليد و خاصة فيما يتعلق بالشعائر الملكيه ، و لذلك فمن غير المحتمل أن تتغير الطقوس الجنائزيه من ملك لآخر .

و هكذا يتضح أن ترتيب النصوص فى الأهرامات الأخرى لا يدعم الفرضية التى يطرحها "يواخيم شبيجل" ٥٤ . كما أنه من غير المنطقى أن نفترض اقامة طقوس معقده مثل طقوس التتويج فى المساحه الضيقه داخل الهرم مثل غرفة التابوت التى تتسع بالكاد لستة كهنة ٥٥ .

و كما هو الحال بالنسبة لطقوس التتويج ، من الصعب أيضا أن نتخيل اقامة طقوس القرابين فى غرفة التابوت ، بما يقدم فيها من بصل و كعك و قطع اللحم و أوانى الجعه و النبيذ .

علينا أن نتذكر ضيق مساحة ممر الدخول لكى نتخيل مدى صعوبة ادخال هذه الأشياء الى غرف الهرم الداخليه لاقامة طقوس القرابين فيها . و علينا أن نفكر فى طقس ذبح الثور و هو جزء أساسى من طقوس الجنازه . من الصعب (بل من المستحيل) اقامة هذا الطقس فى غرف الهرم الداخليه ، اذ كيف يمكن ادخال حيوان فى ضخامة الثور من ممر الدخول الضيق ، و كيف يساق بهدوء الى غرفة التابوت لكى يذبح هناك !

و كلما فكرنا فى الأمر ، كلما بدت نظرية "يواخيم شبيجل" غير مقنعه ٥٦ .

و من وجهة نظر منهجيه ، فان الأسلوب الذى استخدمه "يواخيم شبيجل" يعتبر موضع نقد ، لأنه بدلا من أن يبدأ بتأمل الظاهره و يسمح لها أن تكشف عن معناها ، نجد أنه يلجأ لتفسير الظاهره بحيث تتوافق مع فرضيه مسبقه تحدد معنى الظاهره و تحصره داخل اطار الطقوس الجنائزيه الملكيه.

و تعتبر نصوص التتويج المسجله على الجدار الشرقى بغرفة التابوت مثالا هاما ، لأنه لا يوجد أى اشاره فى النصوص نفسها تقول أن هذه النصوص تدور حول طقوس جنائزيه .

و لكن بالنسبه ليواخيم شبيجل كان من الضرورى تأويل هذه النصوص و جعلها جزءا من الطقوس الجنائزيه لأن نظريته تتطلب أن يكون هناك علاقه بينهما بشكل أو بآخر .

لا شك أن تأويل النصوص بهذه الطريقه ، كما فعل "زيجفريد شوت" و "هربرت ريكه" ، هو تأويل حاذق و لكنه غير مقنع لأننا نشعر أن النصوص يتم اجبارها على أن تتكلم بصوت آخر غير صوتها هذا الاجبار للنصوص و لوى عنقها يأتى من فرضيه ترى أن التفسير المقبول يجب أن يضع النصوص كلها تحت نظريه تفسيريه واحده ترى النصوص من منظور واحد فقط .

و لكن فهم معنى النصوص لا يتوقف فقط على ربطها بتسلسل أو ترتيب طقسى جنائزى معين .

هذا الحرص على تطابق كل نص مع هذا السياق الجنائزى يضع قيودا هائله على النصوص التى تصرخ و تطالب بالتحرر من هذه المعامله ٥٧ .

و لكن ذلك لا يعنى أن النصوص المدونه داخل هرم الملك ونيس لا تشكل وحده مترابطه .

اذا أردنا العثور على مفتاح هذه الوحده ، علينا أن نتأكد من أن النصوص ، و ليس فرضياتنا المسبقه ، هى نقطة البدايه و هى نقطة المرجعيه الدائمه .

و علينا أيضا أن نقبل أن النصوص قد لا تشكل وحده واحده ، و قد نفهمها بشكل أفضل حين نتوقف عن محاولة جعلها وحده واحده .

حين نربط النصوص بمراحل الطقوس الجنائزيه فاننا نخاطر بلوى عنقها ، فنفترض أنها تتبع ترتيبا

مثل ترتيب القصه ، بينما قد تكون هناك عوامل و أسباب أخرى تحدد مواقع النصوص داخل الهرم ، منها على سبيل المثال أسباب معماريه أو رمزيه [٥٨] .

فى حالات معينه ، مثل النصوص التى تتناول طقوس القرابين و مراسم التتويج ، لا شك أننا نتعامل مع نصوص طقسيه ، و لكن هذه الطقوس ليست بالضروره طقوس جنائزيه . قد تكون جزءا من شعائر ملكيه قام بها الملك فى حياته .

و علينا أيضا أن لا نفترض أننا قد فهمنا معنى النص و مغزاه الحقيقى بمجرد عرض السياق الطقسى الذى يتلى فيه هذا النص . و حتى اذا استطعنا أن نكشف وجود علاقه بين تلاوه و بين طقس ما ، ستظل عقولنا غير مدركه للتجربه الباطنيه و هى جوهر أى فعل طقسى . و هذا يعنى أن نعيد التفكير فيما اذا كان الملك ميت أم حى . و كما ننظر للتلاوات المدونه على جدران الأهرامات على أنها تنتمى لسياق طقسى ، علينا أن نعى أيضا أنها موجهه لعالم التجارب الروحيه .

رأى "هارتويج ألتنموللر" (Hartwig Altenmueller) حول مغزى متون الأهرام :-

بالمقارنه بأسلوب "يواخيم شبيجل" ، نجد أن أسلوب "هارتويج ألتنموللر" فى دراسة متون الأهرام ينقلنا خطوه أقرب للمغزى الروحى . يتضح أسلوب "هارتويج ألتنموللر" فى كتابه "الطقوس الجائزيه فى أهرامات الدوله القديمه" الذى صدر فى سنة ١٩٧٢ ميلاديه .

و رغم أن نقطة انطلاق بحثه هى التحليل الايبيجرافى (الايبيجرافى هو علم دراسة النقوش القديمه) لنصوص هرم الملك ونيس ، و رغم أنه ابتعد عن فرضية "شبيجل" التى تقول أن النصوص يجب أن تعكس الطقوس التى كانت تقام داخل الهرم ، الا أن "ألتنموللر" كان مقتنعا أن نصوص هرم الملك ونيس تعكس مراحل الطقوس الجنائزيه للملك ، و أن معناها يتضح فقط اذا عرفنا موضع كلنص داخل ذلك الطقس .

كان "ألتنموللر" يعى أن النصوص لم تدون على شكل قصه لها بدايه و نهايه واضحه ، و لذلك فهو يحاول أن يعيد بناء سياق عريض يستوعب كل مجموعه من النصوص ، معتمدا فى ذلك على مقارنة

نصوص هرم الملك ونيس بنسخه متأخره من متون الأهرام عثر عليها فى مقبرة "سنوسرت عنخ" من عصر الدوله الوسطى . قسم "هارتويج ألتنموللر" متون الأهرام الى ثلاث مجموعات رئيسيه .

المجموعه الأولى تتكون من ثلاثة أقسام :-

(١) الموكب الجنائزى و الطقوس التى تقام للمومياء مثل حرق البخور و فتح الفم (و هى النصوص المدونه على الجدار الجنوبى و الشرقى من غرفة التابوت ، و على الجدار الشمالى من الغرفه الجانبيه) ٥٩ .

(٢) طقوس القرابين (و هى النصوص المدونه على الجدار الشمالى من غرفة التابوت) ٦٠ .

(٣) طقس الدفن (و هى النصوص المدونه على الجدار الغربى من الغرفه الجانبيه) ٦١ .

المجموعه الثانيه هى الطقوس التى تقام للتمثال الملكى الذى ينقل من المعبد المجاور للهرم الى داخل الهرم نفسه (و هى النصوص المدونه على الجدار الجنوبى و على الجمالون الشرقى من الغرفه الجانبيه) ٦٢ .

المجموعه الثالثه تتكون من تعاويذ لحماية الملك فى الحياه الأخرى و لحماية المجموعه الهرميه بكل ما فيها (و هذه النصوص هى نصوص الحماية من الثعابين المدونه على جدران ممر الدخول) ٦٣

هذه المجموعات الثلاث فى هرم الملك ونيس يحددها ترتيب الطقوس الجنائزيه ، كما تحددها المقارنه بنسخه متأخره من متون الأهرام و هى النسخه المدونه فى مقبرة "سنوسرت عنخ" من عصر الدوله الوسطى .

كانت مواضع النصوص داخل الهرم ذات أهميه ثانويه بالنسبة ل "هارتويج ألتنمولل" .

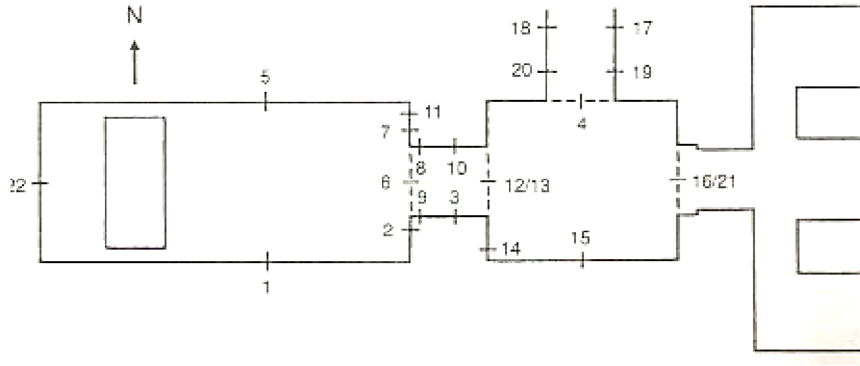
و بقدر ما نشعر بالراحه نتيجة التحرر من القيود التى وضعها "يواخيم شبيجل" على نصوص الأهرام لكى تتوافق مع الطقوس التى افترض أنها كانت تقام داخل غرف الهرم ، الا أننا نشعر أيضا بعدم الراحه فى تفسير "هارتويج ألتنمولل" لأن النصوص يجب عليها الآن أن تتوافق مع معايير خارجيه أخرى .

أن مقارنة نصوص هرم الملك ونيس بالنسخه المتأخره المدونه بمقبرة "سنوسرت عنخ" قد تكون

مفيده ، و لكن علينا أن نفعل ذلك بحذر ، لأن النسختين لا تتطابقان تماما ، و هناك العديد من الاختلافات بينهما .

ان الاشاره لنسخ مسجله فى أهرامات أخرى مهم مثل الاشاره الى النسخه المتأخره التى وردت فى مقبرة "سنوسرت عنخ" من عصر الدوله الوسطى ٦٤ .

الشكل التالى يوضح الترتيب الذى اقترحه "هارتويج ألتنموللر" لقراءة نصوص هرم الملك ونيس .



ترتيب قراءة نصوص الأهرام حسب رأى "هارتويج ألتنموللر" .

و لأن "ألتنموللر" بنى ترتيب نصوص هرم الملك ونيس على أساس الترتيب الموجود فى مقبرة "سنوسرت عنخ" بالاضافه الى فرضية ترتيب الطقوس الجنائزيه للملك ، كانت النتيجه هى عدم ترابط نصوص هرم الملك ونيس فى وحده واحده .

على سبيل المثال ، تمتد النصوص التى تصف الموكب الجنائزى الذى افترضه "ألتنموللر" من الجدار الجنوبى للجدار الشرقى من غرفة التابوت و تشغل أيضا الجدار الجنوبى للممر الذى يصل غرفة التابوت بالغرفه الجانبيه ثم تقفز عبر الهرم الى الجدار الشمالى من الغرفه الجانبيه (و هى الحركه من ٣ الى ٤ فى الشكل السابق) .

و من هذا المكان يفترض بنا أن نعود مره أخرى الى غرفة التابوت ثم نبدأ قراءة النصوص المدونه على الجدار الشمالى .

ان موضع النصوص داخل الهرم بهذا الترتيب يبدو عشوائيا و فوضويا ، و بالنظر الى عمارة الغرف الداخليه للهرم يبدو أنه غير منطقى و يخلو من أى معنى .

و لكى يدعم تفسيره لنصوص هرم الملك ونيس باعتبارها نصوص تصف طقوسا جنائزيه يقول "ألتنمولر" أن المناظر التى تصور مراسم جنائزيه و التى ظهرت على جدران المقابر الغير ملكيه فى عصر الدوله الحديثه هى نسخ من الطقوس الجنائزيه الملكيه فى عصر الدوله القديمه و لذلك فهى تعتبر مرجعا لتفسير نصوص الأهرام .

الا أن ذلك يظل مجرد تخمين لأننا ببساطه لا نمتلك المعلومات الكافيه عن الطقوس الجنائزيه الملكيه فى عصر الدوله القديمه لكى نعيد رسم صوره كامله لترتيب هذه الطقوس [٦٥] .

و حتى اذا صدق هذا التخمين ، و حتى اذا قبلنا أن تلك المناظر التى تصور مراحل مختلفه من طقوس جنائزيه غير ملكيه فى عصر الدوله الوسطى و الحديثه تتطابق مع الطقوس الجنائزيه الملكيه فى عصر متون الأهرام ، فام ذلك لا يعتبر مرجعا لتفسير متون الأهرام الا اذا كنا قررنا مسبقا أنها نصوص جنائزيه .

ان "ألتنمولر" يبحث عن تطابق بين نصوص الأهرام و بين مناظر جنائزيه من عصر الدوله الحديثه فقط لأنه افترض مسبقا أن متون الأهرام هى طقوس جنائزيه . و لذلك فهو يحاول أن يشرح كل تلاوه من خلال مقارنتها بأحد المناظر الجنائزيه من مقابر الدوله الحديثه ، معتمدا فى ذلك بشكل كامل على التفسيرات العشوائيه لاشارات أسطوريه و على التوريه و التلاعب بالكلمات الذى ورد فى بعض النصوص ليقرر أى النصوص تتفق مع هذا المشهد أو ذاك .

و هكذا يخلق "ألتنمولر" العلاقه بين النصوص من ناحيه و بين الطقوس و من يقوم بها ، و الأدوات الطقسيه و الأماكن الأسطوريه من ناحيه أخرى ، و ذلك على أساس سلسله من الفرضيات التى لا تستند الى ما يؤيدها و عدد كبير من التكهنات .

يتضح ضعف المنهج التأويلى الذى اتبعه "ألتنموللر" فى طريقة تناوله لنصوص الجدار الشمالى للغرفه الجانبيه و التى يفترض أنها تتعلق بالموكب الجنائزى .

فى التلاوه رقم ٣٠٤ نقرأ أن الملك يصعد للسماء باستخدام سلم أو معراج ، و لدى وصوله يقابل ابنة أنوبيس ، و نعامه ، و ثور "رع" ذو القرون الأربعه و حقل ال "حتب" (السلام / الرضا / القرابين / الخيرات) . يقوم "ألتنموللر" بتأويل ابنة أنوبيس باعتبارها سرير التحنيط الذى توضع فوقه المومياء أثناء تحنيطها . و النعامه يتم تأويلها لتصبح هى الزحافه التى يوضع فوقها ال "تكنو" و يسحب الى المقبره (ال "تكنو" عباره عن وعاء تحفظ بها السوائل التى تخرج من الجثمان عند التحنيط) . و ثور "رع" ذو القرون الأربعه فى نظر "ألتنموللر" يرمز للأوانى الكانوبيه الأربعه التى تحفظ أحشاء المتوفى . و حقل ال "حتب" فى نظره يرمز للصندوق الذى توضع فيه البرديات التى تحفظ النسخه الأصليه من متون الأهرام .

و أخيرا يقوم "هارتويج ألتنموللر" بتأويل السلم أو المعراج الذى يستخدمه الملك ونيس فى معراجه السماوى بأنه الزحافه التى يوضع فوقها التابوت و يسحب بالحبال الى المقبره [٦٦] .

و بهذا المنهج استطاع "ألتنموللر" أن يحول كل شئ ورد فى النصوص الى شئ آخر لكى يتفق مع الفرضيه التى وضعها مسبقا فى ذهنه و هى أن نصوص الجدار الشمالى بالغرفه الجانبيه تصف الموكب الجنائزى كما صورته المناظر المسجله على جدران مقابر الأفراد فى عصر الدوله الوسطى و الدوله الحديثه .

و الحقيقه أن الروابط المباشره بين متون الأهرام و بين المناظر المسجله فى مقابر الأفراد فى عصر الدوله الوسطى و الحديثه هى روابط قليله جدا و بعيده ، باعتراف "ألتنموللر" نفسه [٦٧] .

و حتى عندما نعثر على هذه الروابط فان ذلك لا يسمح لنا أن نفترض أن النص ينتمى الى ذلك الطقس الجنائزى الذى يظهر فى المشهد ، تماما كما لا يمكن أن نعتبر أن القاء اقتباس معين من الانجيل أو من قصيده مشهوره فى جنازة شخص ما يعنى أن هذا النص المقتبس انشئ خصيصا من أجل جنازة ذلك الشخص .

ان ظهور السطور الأولى من التلاوه رقم ٢١٣ ◀ أيها الملك ، انك لم تغادر ميتا ، لقد غادرت حيا◀ فى مقبرة "اينتف ايقر" وزير الملك سنوسرت الأول (أسره ١٢ ، دوله وسطى) هو واحد من الأمثله القليله التى يسوقها "ألتنموللر" على وجود علاقه مباشره بين نصوص الأهرام و بين مناظر مقابر الأفراد فى عصر الدوله الوسطى و الحديثه . لأن النص يظهر مباشرة فوق الزحافه التى تحمل التابوت فى الموكب الجنائزى ٦٨ .

و لكن هل هذا المثال الوحيد يكفى لنستنتج أن التلاوه رقم ٢١٣ تخص هذه المرحله من المراسم الجنائزيه أو أن نحصر استخدام النص و مغزاه فى الطقوس الجنائزيه فقط ؟

هناك مقتطف مشابه من بداية التلاوه رقم ٢٥٢ يظهر فى سياقين مختلفين فى مقابر العصور التاليه لعصر متون الأهرام و بذلك يضعف أو يقوض محاولة ربط النص بمرحله معينه من المراسم الجنائزيه ٦٩ .

ان التلاوه رقم ٢١٣ هى مثال واحد فقط لاستخدام النص فى مقبره غير ملكيه فى عصر الدوله الوسطى ، و حتى لو صادفنا التلاوه رقم ٢١٣ مرات أخرى فى نفس الموضع ، فوق الزحافه التى تنقل التابوت للمقبره فى الموكب الجنائزى ، فى عشرين مقبره من المقابر الغير ملكيه فى عصر الدوله الوسطى فان ذلك لا يعد دليلا و لا يثبت شيئا بخصوص أصل النص و مغزاه من الناحيه الروحيه فى متون الأهرام و لا فى السياق الطقسى الذى استخدم فيه النص فى عصر الدوله القديمه . علينا أن لا نحصر كلمات التلاوه المدونه فى المقبره و الطقس الذى تنتمى له فى السياق الجنائزى . ان استخدام نص واحد فى مشهد جنائزى فى عصر تالى على عصر متون الأهرام بعدة قرون لا يجب أن يكون سببا لكى نحصر مغزاه فى الطقوس الجنائزيه و الا سنغامر بفقدان المعنى الأصلى للنص ٧٠ .

يرى كل من "زيجفريد شوت" و "يواخيم شبيجل" و "هارتويج ألتنموللر" أن مفتاح فهم متون الأهرام يوجد خارج النصوص نفسها ، و هو يكمن فى قدرتنا على جعل هذه النصوص تتوافق مع مراحل الطقوس الجنائزيه للملك .

و حسب رأى "زيجفريد شوت" ان مراحل الطقوس الجنائزيه تنعكس فى المساحات المعماريه للمجموعه الهرميه .

و يرى "يواخيم شبيجل" أن النصوص يجب أن تقرأ و تفسر وفقا للطقس الذى يقام فى الغرفه التى دون بها النص ، لأن الطقوس الجنائزيه كانت فى نظره تقام فى الغرف الداخليه للهرم .

و يرى "هارتويج ألتنموللر" أن الوسيله التى يمكن أن نصل بها الى مقاربه بين النصوص و الطقوس الجنائزيه هى وسيله بعيده عن الهرم و عن المجموعه الهرميه كلها ، فقد رأى "ألتنموللر" أن هذه الوسيله هى المناظر الجنائزيه المسجله على جدران المقابر الغير ملكيه فى عصر الدوله الوسطى و الدوله الحديثه .

ان مناهج البحث التى تبناها هؤلاء العلماء الثلاثه تغفل حقيقه هامه ، و هى أن النصوص فى حد ذاتها تحمل معنى . فهم يعتقدون أنه لكى نفسر هذه النصوص فان علينا أن نجعلها فى علاقه مع الطقوس الجنائزيه ، و عندئذ فقط يمكن للنصوص أن يكون لها معنى .

و العامل المشترك بين المناهج التى تبناها هؤلاء العلماء الثلاثه أننا لكى نصل الى تفسير مقبول و مقنع فعلينا تفسير الظاهره (متون الأهرام) باستخدام مصطلحات ظاهره أخرى (الطقوس الجنائزيه) يفترض أنها ترتبط بعلاقة ما بالظاهره الأولى . و يفترض أنه بمضاهاة الظاهره الأولى بالثانيه يتضح معنى الظاهره الأولى .

فى الفصل الخامس طرحت منهجا مختلفا فى البحث و هو منهج علم الفينومينولوجى (علم الظواهر) ، و هو منهج لا يبدأ الدراسه بعيدا عن الظاهره بحثا عن تفسير لها ، و انما يفترض من البدايه أن معنى نصوص الأهرام يكمن فى النصوص نفسها .

ان منهج علم الفينومينولوجى (علم الظواهر) يحاول أن يحتفظ بالايمان بالظاهره و الوثوق بها ، و يبقى معها لكى يفهمها بلغتها الأصليه و بصوتها .

و فى حالة متون الأهرام ، و هى نصوص دينيه مقدسه ، فان عمقها – و هو الأرضيه التى نشأت منها – يكمن فى التجارب الروحيه التى تصفها النصوص .

و لكن ذلك لا يعنى نفى وجود سياق طقسى للنصوص . و انما يعنى أن مضاهاة النصوص بمراحل مختلفه من الطقوس الجنائزيه أو أى طقوس أخرى لا يعنى أننا بذلك قد كشفنا عن معناها .

لأننا بالاكتفاء بوضع النصوص داخل سياق جنائزى نكون قد فقدنا القدره على فهم المغزى الروحى الذى تكشف عنه النصوص نفسها اذا كان وعينا منفتحا لذلك .

<u>متون الأهرام تعكس معتقدات قدماء المصريين عن الحياه الأخرى :-</u>

<u>رأى وينفريد بارتا (Winfried Barta) و غيره فى متون الأهرام :-</u>

يقول عالم المصريات الألمانى "وينفريد بارتا" أنه من غير المحتمل أن تكون متون الأهرام مجرد تلاوات ترتل فى مراحل مختلفه من جنازة الملك ، و يشك فى أنها تنتمى لطقوس جنائزيه من الأصل [٧١] . و فى كتابه "معنى متون الأهرام" ، الذى صدر سنة ١٩٨١ ميلاديه ، وجه "وينفريد بارتا" النقد لكل من "زيجفريد شوت" و "يواخيم شبيجل" و "هارتويج ألتنمولل" و قال أن تأثير متون الأهرام يمتد الى أبعد من الفتره القصيره التى تستغرقها الطقوس الجنائزيه ، و أن الهدف منها هو خدمة الملك فى العالم الآخر .

ان محاولة "زيجفريد شوت" و "يواخيم شبيجل" و "هارتويج ألتنمولل" مضاهاة نصوص الأهرام بطقوس جنائزيه أدت الى اساءة فهم معنى النصوص . و الأحرى بنا أن ننظر فى اتجاه آخر يمكن أن يساعدنا فى فهم معنى النصوص بدلا من سياق الطقوس الجنائزيه [٧٢] .

و هكذا يحرر "وينفريد بارتا" متون الأهرام من القيود التى تحد من حريتها حين نجبرها على أن تتوافق مع متطلبات الطقوس الجنائزيه ، و هكذا يمكن للنصوص أن تعود و تتنفس بحريه .

يرى "وينفريد بارتا" أن الغرض من متون الأهرام بوجه عام هو أن تساعد فى تحول الملك الى كيان الهى ، و تقدم له المعرفه الأساسيه و القدره السحريه فى العالم الآخر [٧٣] . و يرى "بارتا" أن عالم الموت كان بلا شك متاحا للملك أثناء حياته و يمكن زيارته .

ان نصوص الأهرام فى نظر "وينفريد بارتا" ، رغم أنها ليست نصوص جنائزيه ، الا انها صممت ليستخدمها الملك بعد موته ، و لكنها فى نظره ليست نصوصا تصف تجارب روحيه .

و بهذا الرأى يعود "وينفريد بارتا" الى رأى "كورت زيته" الأكثر تفتحا ، و الذى رأى أيضا أن نصوص الأهرام هى "نصوص تحولات" و أنها لا ترتبط بالضروره بطقوس جنائزيه ، و انما هى تهدف لمساعدة روح الملك فى تحولها الى "آخ" (روح مشرقه) .

كان "كورت زيته" يرى أن تفسير نصوص الأهرام باعتبارها جزء من شعائر جنائزيه تقام عند موت الملك هو تفسير ضيق جدا و سطحى .

و كذلك رأى "ريموند فوكنر" أننا لا يجب أن ننظر لمتون الأهرام باعتبارها نصوص جنائزيه وحسب و انما باعتبارها نصوص دينيه ٧٤ . اعتقد "فوكنر" أن متون الأهرام هى جزء من "ديانه نجميه" آمن بها المصريون القدماء ، لأنها تصف ارتحال روح الملك بعد موته الى السماء و تحولها الى نجم وسط النجوم و هذا التحول النجمى يعتبر مرادفا للتحول الى روح خالده (لا تذوق الموت مره أخرى) ٧٥ .

و يرى "صامويل ميرسر" ، و هو أحد مترجمى متون الأهرام مثل "ريموند فوكنر" ، أن نصوص القرابين (المسجله على الجدار الشمالى بغرفة التابوت بهرم الملك ونيس) هى الجزء الوحيد فى متون الأهرام الذى ينتمى لطقوس جنائزيه . أما باقى النصوص فهى عباره عن صيغ سحريه و أسطوريه ، و ابتهالات و صلوات و أدعيه ، و هى تضمن بعث الملك و ميلاده من جديد و تحوله الى روح خالده أو كيان الهى ، و مساعدته فى نجاح رحلته للسماء ، و خلوده هناك بين الكائنات السماويه ٧٦ .

و هكذا يرى "صامويل ميرسر" أن الملك ، بعد موته ، يمر بالعديد من التجارب الروحيه ، و يعتبر ذلك اعتراف من "ميرسر" بوجود مغزى روحى لنصوص الأهرام .

رأى "أليكساندر بيانكوف" (Alexander Piankoff) فى متون الأهرام :-

رأى "أليكساندر بيانكوف" - و الذى ترجم نصوص هرم الملك ونيس - أن متون الأهرام تصف رحلة تقوم بها روح الملك و تمر خلالها بتحولات ، تنتهى بولادة الملك من جديد ولاده روحيه من رحم مياه الأزل ، و صعوده للسماء ، و ارتحاله فى قارب الشمس ، و امتصاصه لرحيق الكيانات الالهيه (طاقتها و قدراتها الروحيه) .

و يتوج ذلك كله بتمجيد الملك و رفعه للعالم الالهى حين يقوم آتوم باحتضانه ٧٧ .

و هكذا فان النصوص فى نظر "بيانكوف" تصف رحله روحيه تحدث بعد الموت تصل الى ذروتها بحدث هام هو الوصل بالاله ، أى اتحاد روح الملك بمصدر الوجود و ينبوع الخلق (آتوم) ، و هذا الوصل الصوفى يحدث بعد الموت .

و مراحل هذه الرحله الروحيه تحدد الترتيب الذى يجب أن يتبع فى قراءة متون الأهرام . و هذا الترتيب فى نظر "أليكساندر بيانكوف" عكس الترتيب الذى طرحه "كورت زيته" ، و يتفق مع الترتيب الذى طرحه "زيجفريد شوت" ، و لكن لأسباب مختلفه ٧٨ .

يقول "أليكساندر بيانكوف" أننا يجب أن نبدأ قراءة نصوص الأهرام من ممر الدخول ، لأن فى هذا المكان تصعد روح الملك من مياه الأزل فى هيئة "سوبك" .

و فى الغرفه الجانبيه يصعد الملك للسماء حيث يقابل العديد من ال "نترو" (الكيانات الالهيه) ، و فى غرفة التابوت يتحول الى كيان الهى و يقوم "آتوم رع" باحتضانه ٧٩ .

اذا قرئت نصوص هرم الملك ونيس بهذه الطريقه فانها ستقدم لنا قصه مترابطه قريبه الشبه من كتب العالم الآخر فى عصر الدوله الحديثه و التى تتعامل مع المراحل المختلفه لرحلة الملك الروحيه و ميلاده من جديد و تحوله الى روح حيه خالده ٨٠ .

و لكن فى سعيه لتفسير النصوص كحكايه متواصله ، استسلم "بيانكوف" لاغراءات شبيه بالاغراءات التى تعرض لها "زيجفريد شوت" و "يواخيم شبيجل" و "هارتويج ألتنمولر" .

فهو أيضا يرى أن النصوص يمكن أن تفسر حين ينظر لها كوحده واحده أشبه بقصه .

و لكن علينا أن لا ننسى أن موضع النصوص داخل الهرم لا ينفصل عن معناها ، فهناك جزء من المعنى يفهم من مواضعها داخل الهرم . ان الرمزيه المعماريه تساهم فى تفسير معنى النصوص و ليس فقط ترتيب النصوص كجزء من حكايه .

قد يكون الأفضل أن لا نفترض أن النصوص تشكل وحده واحده ، و انما تتكون من عدة وحدات متمايزه ، و هناك خيوط تربط بينها ، و رغم ذلك فهى أقرب الى مجموعه أدبيه مختاره من القصائد أو الابتهالات منها الى الحكايه التى تصف رحله روحيه أو الى سلسله من الطقوس الجنائزيه [٨١] .

رأى "يورجن أوزينج" (Jurgen Osing) و "جيمس آلن" (James Allen) :-

رأى كل من "يورجن أوزينج" و "جيمس بيتر آلن" أن متون الأهرام أشبه بمجموعه أدبيه مختاره من الوحدات المتميزه .

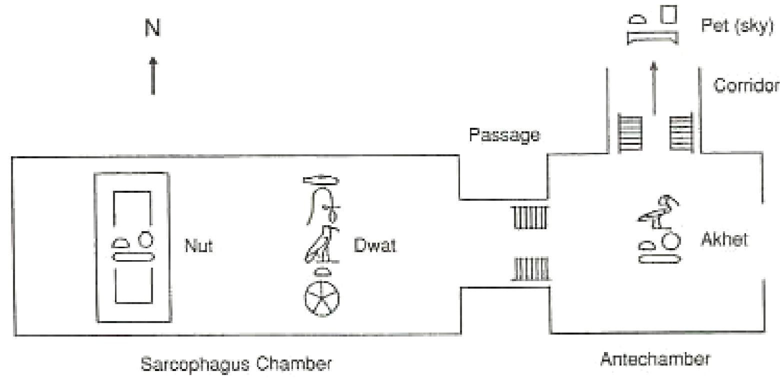
و مثل "هارتويج ألتنمولر" ، اعتمد كل من "يورجن أوزينج" و "جيمس آلن" فى تفسير نصوص هرم الملك ونيس على مقارنتها بالنسخه المسجله فى مقبرة "سنوسرت عنخ" بمنطقة الليشت بالفيوم (و هى من عصر الدوله الوسطى) .

و لكن على العكس من "هارتويج ألتنمولر" يقول كل من "يورجن أوزينج" و "جيمس آلن" أن ترتيب قراءة النصوص لا يحدده سياق الطقوس الجنائزيه المفترضه ، و انما تحدده العلاقة الموضوعيه بين النصوص و بين الرمزيه المعماريه لغرف الهرم [٨٢] .

اهتم كل من "يورجن أوزينج" و "جيمس آلن" اهتماما خاصا بالعلاقه بين النصوص و بين التصميم المعمارى للهرم ، و هو الجانب الذى أهمله "هارتويج ألتنمولر" .

يرى "جيمس آلن" أن توزيع النصوص داخل غرف و ممرات هرم الملك ونيس يعكس رحلة تقوم بها روح الملك و تنتقل فيها من الموت الى حياه جديده . بعباره أخرى كان "جيمس آلن" يرى أن نصوص الأهرام أشبه بقصه متتابعه و هو بذلك يقترب من رأى "ألكساندر بيانكوف" .

و كما تموت الشمس فى الغرب و تتحد بأوزير فى ال "دوات" (العالم السفلى) و تولد من جديد فى الشرق ، كذلك يجب أن نبدأ قراءة النصوص من الجدار الغربى لغرفة التابوت ، ثم نتجه للجدار الشرقى للغرفه الجانبيه ، و ننهيها عند ممر الدخول ، حيث يصعد الملك من ال "آخت" (الأفق / مكان ميلاد النور) الى السماء عند الفجر . و هذا عكس الترتيب الذى اقترحه "أليكساندر بيانكوف" . و لكن "جيمس آلن" يتبنى وجهة نظر "يواخيم شبيجل" التى ترى أن غرفة التابوت ترمز الى ال "دوات" و أن الغرفه الجانبيه ترمز الى ال "آخت " ، و موضع النصوص يحدده المعنى الرمزى للغرف . و لذلك فهو يرى أن النصوص تتحرك فى الاتجاه المعاكس ٨٣ .



يرى "جيمس آلن" أن ترتيب النصوص فى هرم الملك ونيس يعكس رحلة الشمس من الغرب الى الشرق ، و من الليل الى النهار ، و من الموت الى البعث . و هكذا فان غرفة التابوت هى رمز ال "دوات" ، حيث تخرج روح الملك من التابوت (الذى يرمز لجسد نوت ، ربة السماء) ، ثم تنتقل الى الغرفه الجانبيه و هى رمز ال "آخت" (الأفق) الذى تولد فيه الشمس من جديد . و فى ممر الدخول ترتفع روح الملك من ال "آخت" الى السماء كما تشرق الشمس .

رأى كل من "أليكساندر بيانكوف" و "جيمس آلن" أن النصوص المسجله على جدران الغرفتين و على ممر الدخول تصف تحولات تحدث لروح الملك و تنتهى بميلادها من جديد .

و هكذا استطاع اثنان من علماء المصريات التحرر من قيود التفسير لجنائزى لمتون الأهرام ، و رغم ذلك فما زالت أراؤهما مختلفه بخصوص ترتيب قراءة النصوص ، و هو ما يشير ضمنيا الى مدى صعوبة تفسير متون الأهرام . و هذا فى حد ذاته يكفى لجعلنا نتساءل اذا كانت النصوص بالفعل تقسم نفسها بين الغرف حسب الموضوع الذى تتحدث عنه .

هل من الممكن أن نصل الى تحليل يبين بشكل مقنع أن النصوص تشكل وحده واحده مترابطه تخبرنا بقصه لها بدايه و نهايه محدده ؟ ٨٤ . يظل هذا السؤال بلا اجابه قاطعه ، رغم أهمية الدراسات التى قام بها "يورجن أوزينج" و "جيمس آلن" فى كشف تسلسل النصوص .

تعليق فرضية النصوص الجنائزيه :-

نترك السؤال عما اذا كانت النصوص تخبرنا بقصه أم لا مفتوحا ، و نتحول فى الفصل التالى لدراسة نصوص هرم الملك ونيس باستخدام منهج الفينومينولوجى (علم الظواهر) .

يختلف هذا المنهج عن المناهج التى استخدمها كل العلماء الذين استعرضنا آراءهم فى الفقرات السابقه . عند استخدام هذا المنهج سنقوم بتعليق الفرضيه التى تصنف متون الأهرام على أنها نصوص جنائزيه و تحصرها داخل السياق الجنائزى ، و الفرضيه التى ترى أنها تعبر عن معتقدات قدماء المصريين فيما يتعلق بمصير روح الملك بعد الموت و تجربته فى العالم الآخر .

هذا التعليق للفرضيات المسبقه التى أثرت على تحليل علماء المصريات السابقين لمتون الأهرام يخدم أهداف البحث و يساعد فى كشف معانى كانت كامنه فى النصوص و لم ينتبه اليها الباحثون أو ربما تجاهلوها . و المنهج المتبع فى هذه الدراسه يختلف عن المناهج السابقه فى أنه ليس المقصود به أن يكون تعليقا أو تفسيرا لنصوص الأهرام و لا يحاول أن يحلل النصوص تحليلا نمطيا لكى يثبت نظريه معينه تم وضعها مسبقا . ان الهدف من المنهج المتبع هو أن نسمح للنصوص أن تتحدث عن نفسها ، و أن ننظر لمحتواها و نتأمل التجارب الروحيه التى تصفها . و هذه التجارب الروحيه هى مفتاح الوصول لمعنى متون الأهرام .

و فى نفس الوقت لا ننكر أن الكشف عن علاقة النصوص المحتمله بالسياق الطقسى الذى كانت ترتل فيه يساهم أيضا فى القاء المزيد من الضوء و يساعد فى كشف معناها . و لكن يجب أن لا ننسى أن الطقوس نفسها صممت لكى ترافق و تعزز تجارب باطنيه معينه .

و فى هذه التجارب الباطنيه يكمن مغزى متون الأهرام ، و هذه التجارب هى الأساس الروحى لمتون الأهرام ، و هو ما سنحاول الكشف عنه فى الصفحات التاليه .

الفصل السابع : نصوص غرفة التابوت بهرم الملك ونيس

طقوس القرابين المسجله على الجدار الشمالى :-

نبدأ رحلتنا فى غرفة التابوت بهرم الملك ونيس بنصوص الجدار الشمالى ، و هى عباره عن طقوس قرابين و تقدمات يفسرها علماء المصريات عادة فى سياق جنائزى .

لا شك أن هذه النصوص تعكس مراحل طقس معقد ، و لكن لم يثبت بعد اذا كان هذا الطقس يتعلق بجنازة الملك المتوفى أو بطقس روحى يقوم به الملك فى حياته ، و هى مسأله تتعلق بالتأويل و التفسير و لم تثبت بعد كحقيقه .

ان قوائم القرابين عادة ما تنتمى لسياق جنائزى ، و كانت منتشره فى مقابر الأسره الرابعه ١ .

و لكن نصوص الجدار الشمالى لغرفة التابوت بهرم الملك ونيس ليست مجرد قوائم لقرابين من الأطعمه ، و انما هى أقدم شكل لطقس قرابين كامل صار نموذجا يحتذى فى أهرامات الأسره السادسه و فى المقابر التى ظهرت فى العصور التاليه لعصر متون الأهرام ٢ .

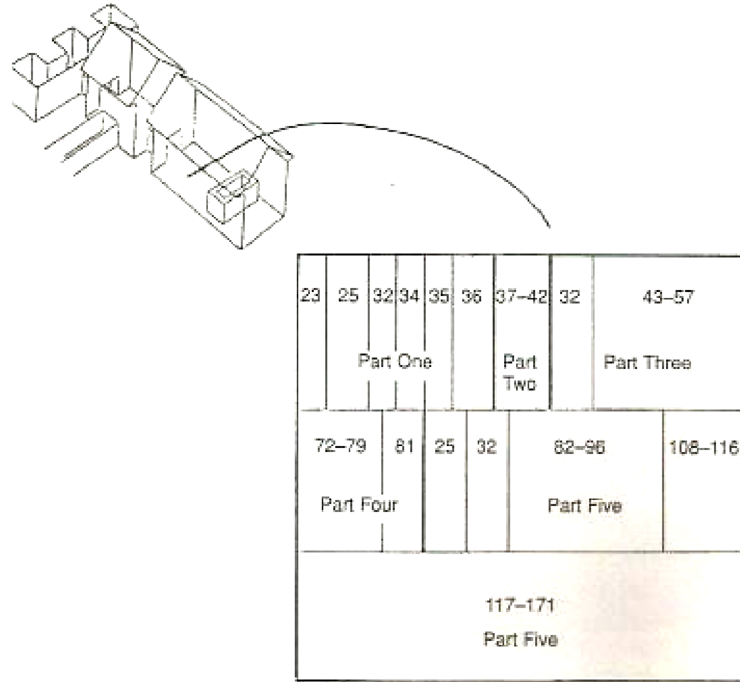
و هنا علينا أن نتذكر أن وجود نص فى مقبره لا يعنى بالضروره أن فحوى النص و غرضه ينحصر فى السياق الجنائزى . كان تقديم القرابين للملك عنصرا مهما فى مراسم التتويج ، كما جاء فى بردية الرامسيوم الدراميه ، و فى الشعائر التى تتعلق بتجديد ال "كا" الملكيه مثل شعائر ال "حب سد" .

فى هذه الشعائر يقوم الملك بطقوس معينه تجعله يقترب من عالم الموت و هو لا يزال على قيد الحياه .

نحن لا نعرف الظروف التى كانت تتلى فيها نصوص الجدار الشمالى بغرفة التابوت بهرم الملك ونيس . و رغم ظهور نسخ من هذه النصوص فى مقابر من عصور تاليه لعصر متون الأهرام ، الا اننا يجب أن نضع فى اعتبارنا أن تجارب الموت الطقسى تشبه تجربة الموت المادى ، و بالتالى فان

النصوص المستخدمه فى طقوس الولاده الروحيه ستكون شبيهه بالنصوص الجنائزيه . و قد تحدثنا عن ذلك فى الجزء الأول من الكتاب .

تتكون نصوص الجدار الشمالى بغرفة التابوت من ١١٨ تلاوه موزعه على ثلاث مستويات كما هو موضح بالشكل التالى .



قوائم القرابين المسجله على الجدار الشمالى من غرفة التابوت بهرم الملك ونيس ، و هى مقسمه الى خمس أقسام موزعه على ثلاث مستويات . و الأرقام الموضحه بالشكل هى أرقام التلاوات .

تنقسم نصوص الجدار الشمالى بغرفة التابوت الى خمس أقسام :-

المستوى الأول :-

القسم الأول : التطهر (تلاوه رقم ٢٣ ، ٢٥ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦) .

القسم الثانى : فتح الفم (التلاوات من ٣٧ الى ٤٢) .

القسم الثالث : التطهر استعدادا لمرحله أخرى من الطقوس (تلاوه رقم ٣٢) و تقدمه أوليه للقرابين (التلاوات من ٤٣ الى ٥٧) .

المستوى الثاني :-

القسم الرابع : التطيب بالزيوت السبعه المقدسه (التلاوات من ٧٢ الى ٧٨) ، و التزين بتكحيل العين و ارتداء ثوب جديد من الكتان (التلاوات ٧٩ الى ٨١) .

القسم الخامس : التطهر استعدادا لمرحله أخرى من الطقوس (تلاوه رقم ٢٥ و ٣٢) و بداية مأدبة القرابين (التلاوات من ٨٢ الى ٩٦ ، و التلاوات من ١٠٨ الى ١١٦) .

المستوى الثالث :-

استكمال القسم الخامس : ختام مأدبة القرابين (التلاوات من ١١٧ الى ١٧١) .

كل جزء من نصوص القرابين كانت تصحبه أفعال طقسيه معينه ، الغرض منها مساعدة الروح فى ارتحالها ، و فى نفس الوقت تعزيز وجود علاقه ايجابيه بين عالم الأحياء و بين الروح أثناء تحولها الى "آخ" (روح مشرقه) . ان نصوص الجدار الشمالى بغرفة التابوت هى كلمات ترتل بمصاحبة طقوس ، و هذه التلاوات تبدأ فى الطرف الغربى من الجدار و تتجه الى الطرف الشرقى منه .

القسم الأول : التطهر (تلاوه رقم ٢٣ ، ٢٥ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦) :-

تبدأ نصوص القرابين بسلسله مكونه من ٦ طقوس للتطهر ، أربعه منها باستخدام الماء (تلاوه رقم ٢٣ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٥) و اثنان باستخدام النار و ذلك عن طريق حرق البخور (تلاوه رقم ٢٥ و ٣٦).

و أهم هذه التلاوات : تلاوه رقم ٢٥ (البخور) و تلاوه رقم ٣٢ (طقس سكب الماء) . يعاد تكرار هذه التلاوات لاحقا عند الانتقال من مرحله الى مرحله أخرى فى الطقوس .

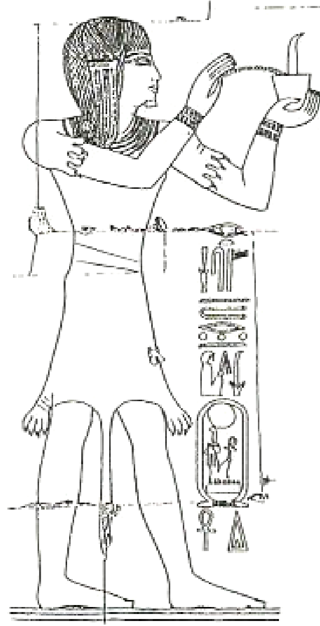
تتحدث التلاوه رقم ٢٥ عن طقس تطهر بالبخور ، يقع مباشرة بعد طقس تطهر أولى (تلاوه رقم ٢٣) يتم فيه نضح الماء على رأس الملك [٣] .

و الغرض من طقس البخور الذى جاء ذكره فى التلاوه رقم ٢٥ و الذى يعقب طقس التطهر بالماء هو غرض سحرى يساعد الملك على الاتحاد بالكا الملكيه ، و هى الوعاء الذى يحمل ألوهية الملك .

من خلال طقس البخور يستعد الملك للتحول الى كيان الهى ٤ ، حيث يمكنه أن يرتحل مع كائه كما تفعل ال "نترو" (الكيانات الالهيه) ، و يتحرك بحريه فى أى اتجاه يريده .

تقول التلاوه أن "كا" الملك ترتحل بصحبة أرباب الجهات الأربعه : "حورس" (الشمال) ، "ست" (الجنوب) ، "تحوت" (الغرب) ، "آنتى" (الشرق) . سنعود مره أخرى لطقس البخور عندما نتناول نصوص الجدار الشمالى للممر الذى يصل غرفة التابوت بالغرفه الجانبيه .

و هنا يكفى أن نشير الى أن التطيب بالبخور هو طقس لا يقام فقط للملك المتوفى و انما يقام أيضا للملك الحى أثناء مراسم التتويج ٥ . و لذلك فلا يوجد سبب قوى يجعلنا نحصر تفسير هذا النص فى السياق الجنائزى .



كاهن "سم" يؤدى طقس التطهر بالبخور . تصف التلاوه رقم ٢٥ تطيب الملك بالبخور ، و هو طقس يساعد الملك على أن يرتحل مع "كائه" . المشهد من معبد الملك سيتى الأول بأبيدوس ، دوله حديثه .

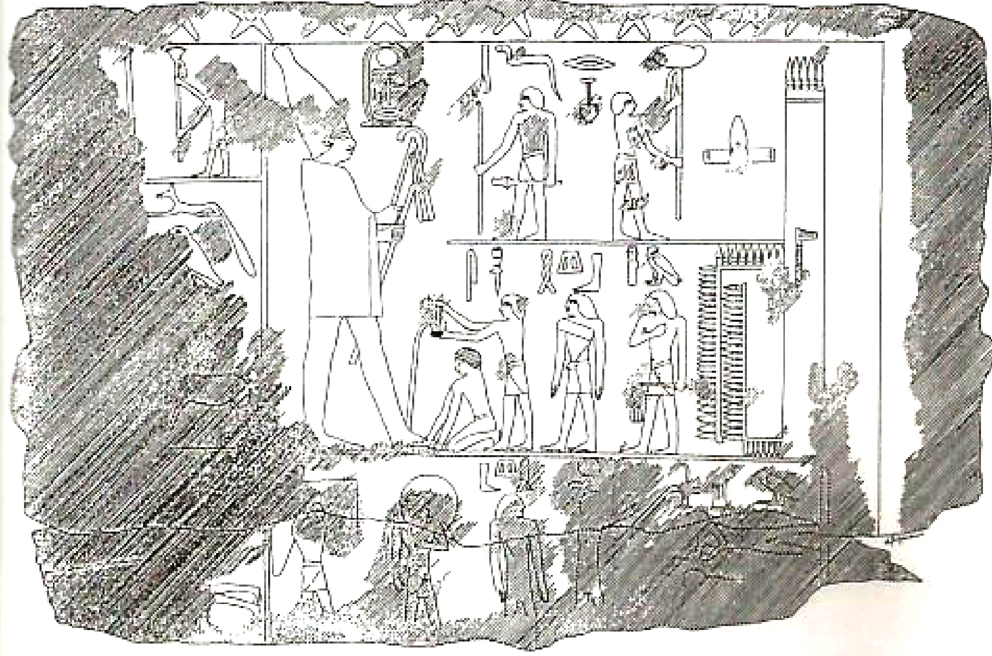
يتبع ذلك مباشرة تلاوه رقم ٣٢ ، و هى تصف طقس سكب الماء المذاب به ملح النطرون على أقدام الملك و هو ما يثلج صدره . اعتقد المصريون القدماء أن للماء البارد أصل سماوى و أنه ينبع من "نون" (مياه الأزل) و هى الرحم الذى ولد منه "رع" فى الأزل .

تصف التلاوه هذه المياه البارده بأنها تنبع من جسد أوزير ، و لذلك فان لهذه المياه صفات كونيه خلاقه و هى نفس صفات "نون" (مياه الأزل) . و لها أيضا قدره على تجديد الطاقه و هى صفات أوزير ، رب البعث و الميلاد من جديد .

ان لطقس سكب الماء مغزى أشبه بمغزى التعميد فى الثقافه المسيحيه ، و هو طقس ينتج عنه ميلاد "أوزير- ونيس" من جديد فى هيئة حورس [7] . يقول النص حرفيا أن الماء يسكب تحت صندل الملك ، و يعتبر سكب الماء تحت صندل الملك جزءا هاما من شعائر ال "حب سد" .

ان طقس سكب الماء (و كذلك طقس التطييب بالبخور) ليس بالضروره أن يكون طقسا جنائزيا .

فى الشكل التالى نرى اناء من الماء يسكب تحت صندل الملك "نى أوسر رع" . يمسك كاهن "سم" بالاناء و خلفه يقف كاهن "غرى حب" (الكاهن المرتل) . و رغم أن وجود كاهن "سم" و كاهن "غرى حب" كان أساسيا فى الطقوس الجنائزيه ، الا أن الملك فى هذا المشهد حى ، و السياق الذى يقام فيه الطقس هو احتفال الملك بشعائر ال "حب سد" و هو لا يزال على قيد الحياه .



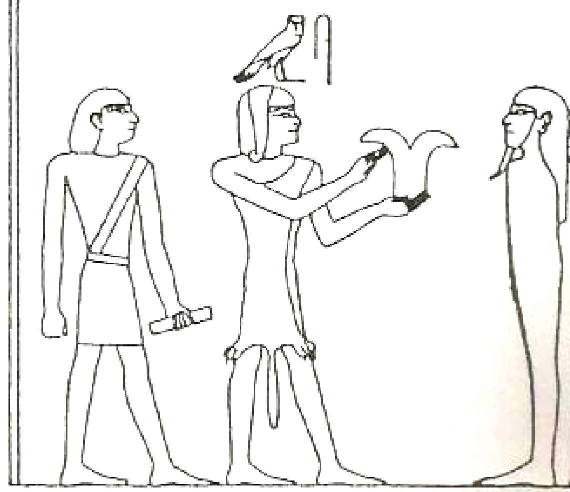
سكب الماء تحت صندل الملك "نى أوسر رع" ، و هو جزء من شعائر ال "حب سد" . تصف نصوص الجدار الشمالى من غرفة التابوت بهرم الملك ونيس طقس تطهر مشابه لهذا الطقس .

و بعد سكب الماء البارد تحت صندل الملك هناك ثلاث طقوس أخرى للتطهر ، اثنان منها باستخدام الماء المذاب به ملح النطرون (تلاوه ٣٤ و ٣٥) و الطقس الأخير هو طقس التطيب بالبخور (تلاوه رقم ٣٦) . يركز الطقس الأخير على "كا" الملك و يحررها ، لكى ترتحل مثل ال "نترو" (الكيانات الالهيه) فى أى اتجاه تريده .

<u>القسم الثانى : طقوس فتح الفم (التلاوات من ٣٧ الى ٤٢) :-</u>

بعد هذه السلسله من الطقوس التمهيديه هناك ٦ تلاوات تتحدث عن طقس فتح الفم (التلاوات من ٣٧ الى ٤٢) ، و هذه التلاوات السته تشكل القسم الثانى من شعائر التقدمات المسجله على الجدار الشمالى بغرفة التابوت [٧] .

يتم فتح الفم بواسطة أداة يطلق عليها اسم "بسش كف" (pesesh kef) و هى موضحه فى الشكل التالى .



فتح الفم باستخدام اداة يطلق عليها "بسش كف" . المشهد من مقبرة "بت آمون آبت" ، أسره ٢٦ .

و كلمة "بسش كف" تتكون من مقطعين . المقطع الأول *"بسش"* و يحمل دلالات تدور حول الانقسام أو الانشطار و يشير اما الى شكل الأداه الذى يشبه ذيل السمكه ، أو يشير الى وظيفة الأداه ، أو ربما الاثنين . أما المقطع الثانى *"كف"* فهو اسم الحجر الذى تصنع منه الأداه و هو حجر الصوان .

أى ان اسم أداة ال "بسش كف" يعنى "حجر الصوان الذى يشق أو يشطر" [٨] .

كان الغرض من هذه الأداة موضع جدل بين علماء المصريات ، و لكن فى الأغلب كانت تلك هى الأداه التى تستخدمها القابلات (جمع قابله ، أى دايه) فى قطع الحبل السرى للجنين بعد ولادته .

و استخدام أداة كانت تستخدم أصلا فى الولاده فى طقس فتح الفم هو تأكيد على فكرة ولادة الملك من جديد ولاده سماويه .

يقول النص أن كلا من حورس و ست يستخدم هذه الأداه (تلاوه رقم ٣٧ و ٣٨) . ان وجود ست هنا

فى سياق الولاده الروحيه للملك أقرب الى دور المعلم القاسى الذى يقطع صلة الانسان بهويته القديمه ، حتى يتمكن من اكتساب هوية جديده فى عالم الروح ٩ .

فى الشكل السابق نرى كاهن "سم" (الكاهن المتخصص فى طقوس الاتصال بالعالم الآخر) و هو يمسك بأداة ال "بسش كف" (مشرط ديل السمكه) ، و يرتدى جلد الفهد ، و هو الرداء المميز لكهنة "سم" .

يقام طقس فتح الفم فى الغالب لجثمان المتوفى بعد اكتمال عملية التحنيط و قبل الدفن مباشرة ، لكى تتمكن روحه من المشاركه فى القرابين الجنائزيه . و لكن فتح الفم فى الأساس يعنى فتح قناة اتصال بين عالمنا المادى و بين عالم الروح . و لذلك كان طقس فتح الفم يستخدم بطريقه سحريه لاحياء تماثيل ال "نترو" (الكيانات الالهيه) و تماثيل كاوات الموتى من البشر . و احياء التمثال أو الصوره المقدسه هو طقس سحرى يهدف لبشحن التمثال بطاقة الكيان الروحى الذى صنع له التمثال .

أما فى الطقوس الجنائزيه فان طقس فتح الفم يساعد روح المتوفى على المشاركه فى القرابين التى تقدم لها فى عالمنا المادى ، و له أيضا تأثير على الروح حيث يجعلها تستيقظ و تعى حقيقة عالم الروح .

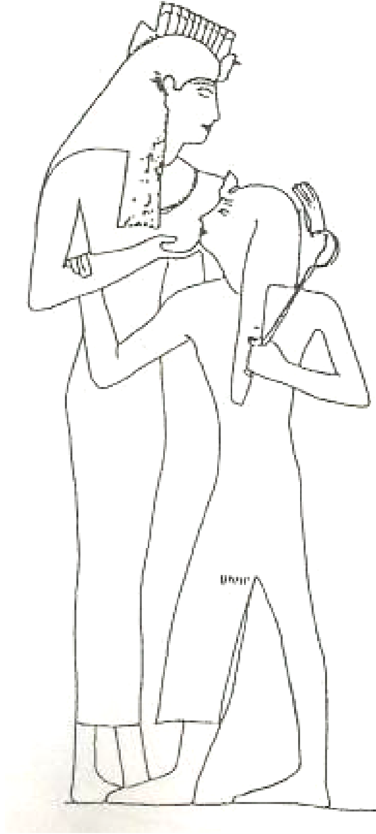
و لذلك نجد أحد النصوص فى هرم الملك بيبى الثانى يقول أن "الملك يذهب و يتحدث بنفسه مع التاسوع العظيم" بفضل هذا الطقس ، أو نتيجة اقامة هذا الطقس (طقس فتح الفم) ١٠ .

أى أن هذا الطقس كان يستخدم فى ظروف خاصه ، ليس فقط للموتى و لكن أيضا للأحياء .

و هذه الظروف الخاصه تتضمن تجربة الموت القريب أو الطقسى و التى كانت تشكل جزءا من شعائر ال "حب سد" السريه . و من أهم الشخصيات التى تشارك فى هذه الشعائر السريه كاهن "سم" و كاهن آخر يطلق عليه اسم "فاتح الفم" ١١ .

فى طقوس القرابين بهرم الملك ونيس نجد أن التلاوات التى تدور حول طقس فتح الفم (تلاوه رقم ٤١ و ٤٢) تصف الطعام الذى يأكله الملك بعد أن يولد من جديد بأنه طعام الهى ، و هو عباره عن لبن من صدر ايزيس أم حورس .

ان رضاعة الملك من أم سماويه هو عنصر شائع فى عصر الدوله القديمه و فى المشاهد التى تنتمى لعصور لاحقه و تصور شعائر ملكيه . على سبيل المثال ، فى معبد الملك سيتى الأول بأبيدوس هناك مشاهد تصور مراحل مختلفه من مراسم تتويج الملك . تبدأ المراسم بطقس التطهر حيث تسكب فوقه السوائل ، و بعد ذلك يرضع الملك من لبن الأم السماويه "حتحور" .



مشهد من معبد أبيدوس يصور الملك سيتى الأول و هو يرضع من صدر الأم السماويه "حتحور" بعد التطهر و بعد ميلاده الجديد فى عالم الروح . و هذه الطقوس هى جزء من مراسم التتويج . ذكرت نصوص القرابين المسجله على الجدار الشمالى من غرفة التابوت بهرم الملك ونيس أن الملك يرضع من صدر ايزيس ، و هو ما قد يكون اشاره الى طقس تتويج و ليس الى طقس جنائزى .

هناك مشهد مماثل تم تصويره فى معبد الأقصر حيث تقام شعائر تجديد ال "كا" الملكيه كل سنه [١٢] .

و لأن مشهد ارضاع الأم السماويه للملك ظهر وسط مشاهد ال "حب سد" بهرم الملك بيبى الثانى ، فمن المؤكد أن هذا الطقس كان جزءا من هذه الشعائر الملكيه[١٣] .

و فى كل الأحوال فان ارضاع الأم السماويه للملك يرمز لحقيقه ميثولوجيه هى ولادته الروحيه .

و من الجدير بالذكر هنا أن أقدم المشاهد التى تصور رضاعة الملك من أم سماويه عباره عن جزء مهشم من نقش عثر عليه بالمعبد المجاور لهرم الملك ونيس يصوره و هو يرضع من ثدى احدى الربات ، ربما كانت "ايات" (Iat) .

و لأن ولادة الملك من جديد ولاده روحيه كانت عنصرا أساسيا فى الشعائر الملكيه مثل مراسم التتويج و شعائر تجديد ال "كا" الملكيه و شعائر ال "حب سد" فان ذلك يعنى أن السياق الذى تظهر فيه الولاده الجديده للملك فى متون الأهرام ليس بالضروره أن يكون سياقا جنائزيا [١٤] .

و السؤال حول ما اذا كان الملك يرضع بالمعنى الحرفى للكلمه يظل سؤالا مفتوحا بلا اجابه .

و المشهد التالى من مقبرة "بت آمون آبيت" من عصر لاحق لعصر متون الأهرام و لكنه يحاكى ما ورد فى نصوص القرابين بهرم الملك ونيس ، و فيه يقوم الكاهن بتقديم قرابين عباره عن أوانى من اللبن .



تقديم قرابين عباره عن أوانى من اللبن . المشهد من مقبرة "بت آمون آبيت" و هو يحاكى ما جاء وصفه فى تلاوه رقم ٤٢ المسجله على الجدار الشمالى بغرفة التابوت بهرم الملك ونيس .

القسم الثالث : التقدمه الأوليه للقرابين (تلاوه رقم ٣٢ ، و التلاوات من ٤٣ الى ٥٧) :-

بعد انتهاء طقس فتح الفم و رضاعة الملك من الأم السماويه يعاد تكرار طقس التطهر بالماء و الذى ذكر فى التلاوه رقم ٣٢ . يشكل ذلك بداية المرحله الثالثه من طقوس القرابين و التى تتكون من تقدمه أوليه لأنواع من الأطعمه يصل عددها الى ١٤ نوع ، و هى من الأطعمه التى تؤكل و التى يستطيع الملك مضغها و هضمها بعد أن ولد من جديد و رضع من ثدى أمه السماويه و تم فطامه [١٥] .

و الأطعمه السبعه الأولى (التلاوات من ٤٣ الى ٤٩) تشمل : النبيذ و الجعه و الخبز و الثوم .

و بعد تقديم هذه الأطعمه تتحد "كا" الملك ب "رع" ، و يؤتى بمائدة القرابين (تلاوه رقم ٥٠) .

ثم تقدم سبع أنواع أخرى من الأطعمه و هى عباره عن كعك و لحم و جعه و نبيذ (التلاوات من ٥١ الى ٥٧) . و هنا نصادف الصيغه المعتاده التى تسبق تقديم القرابين فى مصر القديمه و التى تقول :

"أيها الملك ، خذ اليك عين حورس" .

تعود رمزية قربان عين حورس لأسطورة الصراع بين حورس و ست ، حين اقتلع ست عين حورس أثناء الصراع بينهما على عرش مصر . ان فقدان حورس لعينه فى سياق الأسطوره هو رمز لفقدان الرؤيه و البصيره ، و لذلك كان تقديم عين حورس للملك يعنى استعادته الرؤيه و البصيره التى يجب أن يحوزها الملك ليكون جديرا بحكم مصر .

يمكننا القاء المزيد من الضوء على مغزى هذه التقدمه الأوليه للقرابين بالعوده مره أخرى الى بردية الرامسيوم الدراميه . كما رأينا فى الفصل الثالث ، ان البرديه تعود لعصر الدوله الوسطى ، و لكنها تحتوى على عناصر كانت معروفه منذ عصر متون الأهرام (عصر الدوله القديمه) .

تصف البرديه سلسله من الطقوس كانت تقام اما بعد تولى الملك عرش مصر مباشرة ، أو أثناء شعائر ال "حب سد" [١٦] .

تحتوى البرديه على سلسله من المشاهد الطقسيه تنتهى بتتويج "حورس - الملك" و اتحاده بأبيه أوزير من خلال طقس ارتداء ال "قنى" (ثوب خاص بهذه الشعائر الملكيه) .

و سواء كان الملك يتحد بأبيه المتوفى بالمعنى الحرفى للكلمه أو أنه يخوض تجربه روحيه كالموت الطقسى فان هذا السؤال يظل بلا اجابه قاطعه .

و فى الدراما بوجه عام نجد أن هناك سبع مشاهد طقسيه تسبق تتويج الملك ، وفيها تقدم قرابين من كل ما تنتجه الأرض المصريه للملك لكى يكون مستعدا للتتويج .

كل قربان من هذه القرابين يقدم للملك على أنه عين حورس ، سواء كان ينتمى الى مملكة الحيوان (كاللحم و اللبن) أو الى مملكة النبات (كالخبز و النبيذ و الخشب الذى يستخدم فى صناعة الأثاث) ، أو الى مملكة المعادن و الأحجار (كالأحجار الكريمه و المعادن النفيسه) .

و بعباره أخرى ، ان تقديم القرابين للملك هو بمثابة تقديم وسيله للتغلب على عمى الروح و فقدانها الرؤيه و الذى تسبب به ست . و بعد تقديم القرابين يتناول الملك الوليمه الطقسيه التى يطلق عليها وليمة ال "حتب" . و كلمة حتب تعنى "قربان / رضا / سلام / خير" .

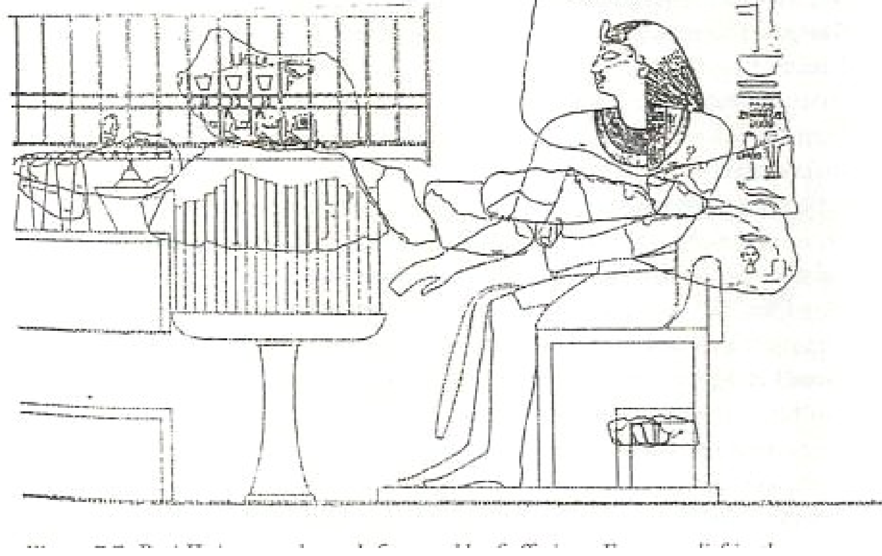
تقوم وليمة الحتب و طقس التتويج بشحن الملك بالطاقه التى يحتاجها ليبدأ الطقس الهام التالى ، ألا و هو اتحاد روحه بروح أوزير .

هناك مشاهد فى شعائر ال "حب سد" تشبه سلسلة المشاهد الطقسيه التى وردت فى بردية الرامسيوم الدراميه . ففى قلب طقوس بردية الرامسيوم الدراميه يقف اتحاد روح الملك بأوزير من خلال طقس ارتداء ال "قنى" (ثوب خاص بهذه الشعيره الملكيه) ، و كذلك فى قلب شعائر ال "حب سد" تقف الطقوس السريه و التى تتضمن طقس مشابه لطقس ارتداء ال "قنى" ١٧ .

و قبل طقوس ال "حب سد" السريه يتناول الملك وجبه مقدسه فى قاعة الطعام و يتم تتويجه لكى يكتسب القوه التى يحتاجها قبل أن يقوم بالطقس الرئيسى و هو طقس الموت طوعا و الذى تعقبه القيامه أو الولاده الروحيه ١٨ .

المشهد التالى من المعبد المجاور لهرم الملك بيبى الثانى و هو يصور الملك جالسا أمام مائدة قرابين . تفسر مثل هذه المشاهد عادة بأنها مشاهد جنائزيه ، و لكن فى الحقيقه لا يوجد سبب يمنعنا من أن

نفسرها على أنها تصور الملك الحى و هو يتناول الوليمه المقدسه قبل القيام بطقوس ال "حب سد" السريه .



الملك بيبى الثانى يجلس أمام مائدة قرابين . عثر على هذا النقش فى المعبد المجاور لهرمه بسقاره .

فى الأهرامات التاليه لعصر الملك بيبى الثانى ، و تحديدا فى هرم الملكه نيت و هرم الملك ايبى نجد أن التقدمه الأوليه للقرابين تتضمن تقديم أسلحه و ملابس و شارات ملكيه ، و هذه القرابين جميعا لها نفس الهدف و هو منح الملك (أو الملكه فى حالة الملكه نيت) القوه و الطاقه التى يحتاجها ليستكمل الطقوس التاليه ١٩ .

ان التلاوات التى تحث الملك على أن يمسك بالأسلحه و يرتدى الأثواب و يمسك بصولجانات الملك تشير لطقس قريب من طقوس بردية الرامسيوم الدراميه و ليس لطقوس جنائزيه أو طقوس تحنيط . نحن نعرف من بردية الرامسيوم الدراميه و من النصوص التى تصف شعائر ال "حب سد" أن منح الملك الأدوات السحريه المشحونه بالطاقه و تقديم الطعام كان جزءا هاما من تلك الطقوس ٢٠ .

تختتم شعائر بردية الرامسيوم الدراميه و كذلك شعائر ال "حب سد" بوليمه عظيمه . و فى نصوص

الجدار الشمالى بغرفة التابوت بهرم الملك ونيس تختتم طقوس القرابين و التقدمات أيضا بوليمه عظيمه هى وليمة ال "حتب" . و لذلك من الضرورى أن نحرر أنفسنا من الاعتقاد بأن نصوص القرابين التى نصادفها فى متون الأهرام هى بالضروره قرابين جنائزيه .

ان هذه القرابين سيصبح لها معنى أيضا اذا كانت جزءا من طقس يقوم به الملك فى حياته ، و ربما كان معناها أوضح اذا اعتبرنا الملك حيا و ليس متوفيا .

<u>القسم الرابع : التطيب بالزيوت السبعه المقدسه (التلاوات من ٧٢ الى ٧٨ ، و تلاوه ٧٩ و ٨١) :</u>

الشعيره الرابعه من شعائر القرابين بهرم الملك ونيس توجد فى الطرف الغربى من المستوى الثانى .

و هذه الشعيره هى التطيب بالزيوت السبعه المقدسه (التلاوات من ٧٢ الى ٧٨) .

لهذه التلاوات مغزى يتعلق بأسطورة الصراع بين حورس و ست ، حيث يعتقد أن كلماتها تعيد جمع أجزاء عين حورس الممزقه و ملأها ، و هو ما يؤدى الى شفائها (تلاوه رقم ٧٢) .

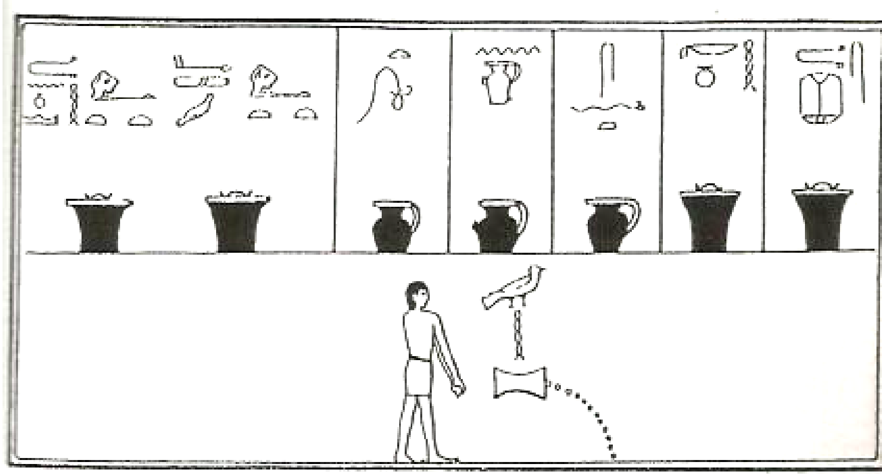
جاء فى الأسطوره أن ست اقتلع عين حورس أثناء صراع الغريمين على عرش مصر . أدى هذا الحدث الى اظلام سماء الليل ، لأن عين حورس تنعكس فى نور القمر ، ذلك الجرم السماوى الذى يضئ سماء الليل . و تحوت هو الذى يجمع أجزاء العين التى تمزقت الى أشلاء و يعيدها سليمه و بذلك يظهر القمر مره أخرى بعد فترة اختفائه القصيره . و هكذا يعيد تحوت التناغم على مستوى الكون الأكبر (الأفلاك) و على مستوى الكون الأصغر (الانسان) [٢١] .

على مستوى الكون الأصغر ترمز استعادة عين حورس لاكتساب الملك قدرات روحيه هائله .

و التطيب بالزيوت السبعه المقدسه هو الذى يملأ عين حورس فيحدث الشفاء . و هذا هو الحدث الأسطورى الذى يتم تفعيله بوضع الزيوت السبعه المقدسه .

فى التلاوه رقم ٧٧ نقرأ أن تطيب الملك بالزيوت السبعه يساعده فى التحول الى "آخ" (روح مشرقه) و يجعله يمتلك "سخم" (قدره الهيه) فى جسده . و الكلمه المستخدمه للدلاله على جسد فى هذه التلاوه

هى كلمة "دجت" و تعنى الجسد الحى و ليس الجثمان المتوفى . تخاطب التلاوه الملك بوصفه حورس ، الملك الحى ، و تصف اكتسابه قوه روحيه و أيضا جسديه .



الزيوت السبعه المقدسه ، و هى (من اليمين الى اليسار) : زيت "حب" ، أى زيت الاحتفالات و هو زيت عطرى ، زيت "حكنو" ، زيت "سيفدج" (الزيت المهدئ) ، زيت "نخنم" (زيت الحمايه) ، زيت "توا" ، زيت "حات" (الصنوبر) ، زيت "حات تحنو" (الزيتون) . المشهد من مقبرة "بت آمون آبت" ، أسره ٢٦ .

فى التلاوات الأخرى التى تتحدث عن التطيب بالزيوت السبعه (التلاوات من ٧٢ الى ٧٦ و تلاوه رقم ٧٨) ، يخاطب الملك باعتباره أوزير .

و هنا علينا أن نضع فى اعتبارنا أن اتحاد الملك بأوزير قد يكون بشكل مؤقت .

على سبيل المثال ، فى طقوس ال "حب سد" السريه للملك "نى أوسر رع" ، و التى يتحد فيها الملك الحى بأوزير ، تم تطييب الملك بزيت يسمى "سيسيفيتج" (sesefetch) و الذى ورد ذكره فى التلاوه رقم (٧٤) ٢٢ .

ان الزيوت التى يتم تقديمها فى تلاوة الزيوت السبعه تتألف من مواد مختلفه يتم تركيبها معا ٢٣ .

و لذلك فان اسمها يصف قدراتها الشفائيه أكثر مما يكشف عن مكوناتها . عند ترجمة اسم زيت

"سيسيفيتج" الذى ورد فى تلاوه رقم ٧٤ يصبح معناه "الزيت المهدئ أو المسكن" ، و عند تقديمه ترتل العبارات التاليه :-

► يا "أوزير- ونيس" ، خذ اليك عين حورس ، التى عانى حورس من أجلها (أو بسببها) ◄

أما زيت "نخنم" (nekhenem) الذى ورد فى التلاوه رقم ٧٥ فهو لغرض الحمايه ، و يمكن أن يترجم اسمه الى "زيت البقاء فى أمان" ، و عند تقديمه ترتل العبارات التاليه :-

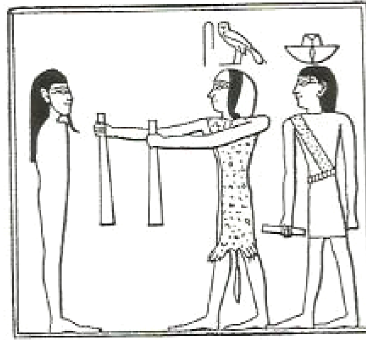
► يا "أوزير- ونيس" ، خذ اليك عين حورس التى أبقاها تحوت فى أمان ◄

و هنا نجد توريه أو تلاعب بالألفاظ فى استخدام الفعل الذى فى نهاية العباره و هو فعل "خنم" و معناه يحمى ، و بين اسم الزيت "نخنم" ، أى زيت الحمايه .

هناك توريه فى العديد من نصوص التطيب بالزيوت السبعه المقدسه و فى العديد من التلاوات التى سنقابلها لاحقا . و لهذه التوريه تأثير سحرى هو تعزيز قوة الفعل الطقسى .

و بعد التطيب بالزيوت السبعه المقدسه يقدم للملك قربان الكتان . يرمز تقديم لفافات من الكتان فى التلاوه رقم ٨١ الى كسوة الملك باعتباره أوزير الذى بعث من جديد .

و هذا الكساء الجديد من صنع "تاييت" ربة النسيج ، و التى تقوم هنا بدور ايزيس التى تقول عنها الأسطوره أنها نسجت أشلاء جسد أوزير الممزق و أعادته كيانا واحدا مره أخرى [٢٤] .



مشهد من مقبرة بت آمون آبت (أسره ٢٦) يصور تقديم قرابين من قماش الكتان . و فى متون الأهرام ترمز قرابين الكتان لاعادة جمع أشلاء الملك بعد تعرضه لتجربة الموت و التمزق الى أشلاء .

يمكن أن ننظر لاعادة كساء أوزير باعتباره المقابل الأنثوى لشفاء عين حورس الذى تم على يد تحوت . و بعباره أخرى ، ان شفاء عين حورس تم على يد كيان مذكر هو تحوت ، أما كساء الجسد الأوزيرى فتم بفضل النسيج الذى صنعه كيان مؤنث هو "تاييت" (أو ايزيس) .

و كساء أوزير هو علامة استعادة أوزير لجسده و وحدة كيانه بعد التمزق [٢٥] .

ان هذه المرحله من طقوس القرابين تقابل المرحله التى يستيقظ فيها الملك فى الطقوس الأوزيريه .

و من الجدير بالذكر هنا أن طقوس ال "حب سد" السريه للملك "نى أوسر رع" تضمنت تقديم أقمشه من الكتان للملك ، و هو ما يدل على أن السياق الذى يقدم فيه قربان الكتان ليس بالضروره أن يكون سياقا جنائزيا [٢٦] .

القسم الخامس : الوليمه (تلاوه رقم ٢٥ و ٣٢ و التلاوات من ٨٢ الى ٩٦ ، و من ١٠٨ الى ١٧١)

قبل الانتقال من القسم الرابع الى القسم الخامس و الأخير من الطقوس نلاحظ تكرار اثنين من طقوس التطهر باستخدام الماء و النار (تلاوه رقم ٢٥ و ٣٢) . و القسم الأخير من الطقوس مخصص بالكامل للوليمه العظيمه .

تختتم شعائر بردية الرامسيوم الدراميه بوليمه عظيمه احتفالا بنجاح الملك فى اجتياز أهم جزء فى الشعائر و هو "طقس العبور" ، و الذى ينتهى بولادته من جديد ولاده روحيه/سماويه [٢٧] .

كما تقام فى نهاية شعائر ال "حب سد" وليمه عظيمه يشارك فيها حضور من كبار رجال الدوله .

تشير النقوش المسجله فى معبد الشمس للملك "نى أوسر رع" ، من عصر الأسره الخامسه ، لتقديم ٣٠ ألف وجبه فى الاحتفال باقامة الملك لشعائر ال "حب سد" [٢٨] .

و هناك بقايا نقوش من المعبد المجاور لهرم الملك ونيس تصور حملة قرابين يمكن أن نفسرها على

أنها تصور التجهيز للوليمه العظيمه التى تقام فى ختام احتفال ال "حب سد" و ليست قرابين جنائزيه تقدم للملك المتوفى .



جزء من مشهد يصور حملة القرابين : و على اليسار نشاهد رجلا يحمل سله من الطعام ، و على اليمين رجل يحمل بطه و باقه من زهور اللوتس . عثر على هذا النقش فى المعبد المجاور لهرم الملك ونيس بسقاره .

و هناك ولائم عظيمه تقام أيضا عند الاحتفال برأس السنه ، و يبدو أن هذه الفكره هى فكره عالميه و ليست حصريه للحضاره المصريه وحدها .

فى أحد احتفالات العام الجديد التى أقيمت فى عهد الملك "نى أوسر رع" على سبيل المثال تم تقديم ١٠٠ ألف وجبه فى وليمه عظيمه [٢٩] . و فى الاحتفال برأس السنه الرافديه (أكيتو) كانت المراسم تختتم باقامة وليمه عظيمه احتفالا بنجاح الملك فى تحرير "مردوك" من "بيت الأغلال" [٣٠] .

و لذلك يمكننا أن نفسر تلاوات القسم الأخير من طقس القرابين المسجل على الجدار الشمالى بهرم الملك ونيس على أنها تلاوات تصاحب المرحله الأخيره من شعائر ال "حب سد" .

ان تقليد اقامة وليمه عظيمه يذكرنا مره أخرى أن التقدمات و تناول الطعام لا يقتصر على السياق

الجنائزى . و لكن تلاوات هرم الملك ونيس التى تتحدث عن وليمه عظيمه تتجاهل أى جانب شعبى للوليمه ، و تركز بالكامل على التقديم الطقسى للطعام بين يدي الملك .

تبدأ الوليمه بتحوت و هو يجلب مائدة القرابين ، باعتبارها عين حورس ، و يضعها أمام الملك (تلاوه رقم ٨٢) . ثم يعقب ذلك ١٤ تلاوه ، كل منها تبدأ بصيغة "يا أوزير- ونيس ، خذ اليك عين حورس" يتبعها اسم القربان المقدم : كعك ، خبز ، جعه ، الخ (التلاوات من ٨٣ الى ٩٦) .

يتبع ذلك طقس تطهر آخر للملك ، و هذه المره يكون التطهر بالماء المذاب به ملح النطرون (تلاوه رقم ١٠٨ و ١٠٩) . ثم يعقب ذلك ١٤ قربان من الخبز و الكعك (التلاوات من ١١٠ الى ١٢٣) .

يرتبط رقم ١٤ بكل من القمر و أوزير . يرمز هذا الرقم لدورة القمر التى تنقسم الى ١٤ يوم من الزياده يعقبها ١٤ يوم من النقصان ، و يرتبط بالأسطوره التى تقول أن ست مزق جسد أوزير الى ١٤ قطعه .

يبدو هذا الجزء الأول من الوليمه العظيمه و كأنه محاكاه لموت و ميلاد القمر من جديد ، و أيضا موت أوزير و ميلاده من جديد .

و بعد ذلك هناك ١٢ تلاوه تصف تقديم قرابين من اللحم ما عدا التلاوه الثانيه التى تصف قربان من البصل (التلاوات من ١٢٤ الى ١٣٥) . و لأن رقم ١٢ يرتبط بدورة الشمس (١٢ ساعه ليل و ١٢ ساعه نهار) يبدو أن وليمه القرابين العظيمه تحدث فى عالم سماوى تلعب فيه رمزية القمر و الشمس دورا رئيسيا ، رغم صعوبة التأكد من مغزى المقابلات العدديه .

و بعد قرابين اللحم الاثنى عشر هناك خمس قرابين من الطيور (التلاوات من ١٣٦ الى ١٤٠) ، و أربع قرابين أخرى من الخبز و الكعك (التلاوات من ١٤١ الى ١٤٤) ، و سبع قرابين من الشراب (معظمها أنواع مختلفه من الجعه) ، كل قربان منها وضع فى وعائين ليكون الاجمالى ١٤ اناء سوائل (التلاوات من ١٤٥ الى ١٥١) .

ثم يأتى بعد ذلك قربان من فاكهة التين (تلاوه رقم ١٥٢) ، ثم خمس أنواع مختلفه من النبيذ (التلاوات

من ١٥٣ الى ١٥٧) ، و اثنان من قرابين الخبز (تلاوه رقم ١٥٨ و ١٥٩) . و مره أخرى سبع قرابين كل قربان منها يقدم فى وعائين مملوئين بالفاكهه و الغلال (التلاوات من ١٦٠ الى ١٦٦) .

و يختتم الطقس بخمس قرابين كل قربان مكون من وعائين مملوئين بالحبوب و الجعه و الحلوى ، الخ (التلاوات من ١٦٧ الى ١٧١) .

يمكننا أن نفسر تقديم قرابين الطعام فى ختام هذه الشعيره على أنه وليمه احتفاليه بولادة الملك الروحيه و خلقه من جديد . و خاصة أن القرابين فى مصر القديمه لم تكن تقدم لروح الملك المتوفى فقط و انما تقدم أيضا للملك الحى ، أو بواسطة الملك الحى ، و هو الاحتمال الأكبر هنا .

و كما يموت القمر فى فتره زمنيه تستغرق ١٤ يوم ثم يعود للحياه فى فتره تستغرق نفس العدد من الأيام ، و كما ترتحل الشمس فى العالم السفلى خلال ساعات الليل الاثنى عشر ثم تولد من جديد فى الصباح لترتحل فى سماء النهار لاثنى عشر ساعه أخرى ، كذلك الملك الذى يموت ثم يولد من جديد ان الوليمه العظيمه التى تشكل القسم الأخير من شعيرة القرابين كانت احتفالا بعودة الملك للحياه ، و هذه العوده هى سبب الاحتفالات الشعبيه التى تقام بالتزامن مع هذه المرحله من الشعائر .

و هناك نص على الجدار الشرقى من غرفة التابوت يقول أن الملك الحى هو الذى يتناول القرابين .

يبدأ النص بالكاهن المرتل و هو يخاطب الملك قائلا :-

◄ انهض أيها الملك ، استدر . انى أناديك .

أيها الملك ، انهض ، و اجلس ، و خذ اليك القرابين ،

ألف رغيف من الخبز ، و ألف اناء من الجعه ،

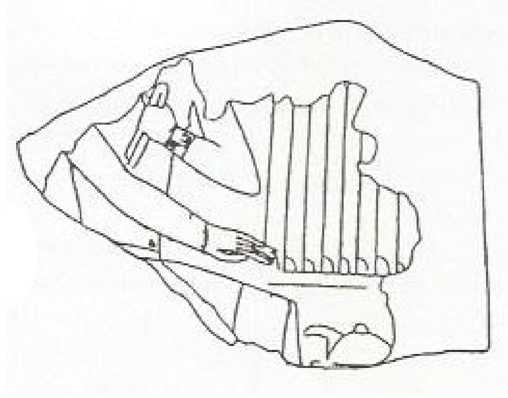
و اللحم المشوى من الضلوع الآتيه من بيت الذبح (السلخانه) ،

و من خبز "باته" الآتى من فناء الخبيز الواسع ،

ان هذا الكيان الالهى يتلقى قرابين الهيه ، ان هذا الملك يتلقى خبزه ◄ [٣١] .

الشكل التالى هو جزء من نقش عثر عليه فى المعبد المجاور لهرم الملك ونيس . و فيه يظهر الملك

و هو يجلس أمام مائدة قرابين وضعت فوقها شرائح من الخبز . و فى يده اليسرى يمسك الملك شريط من الكتان يطلق عليه اسم "سشد" ، و هو يرمز لانتصار روح الانسان على الموت ٣٢ .



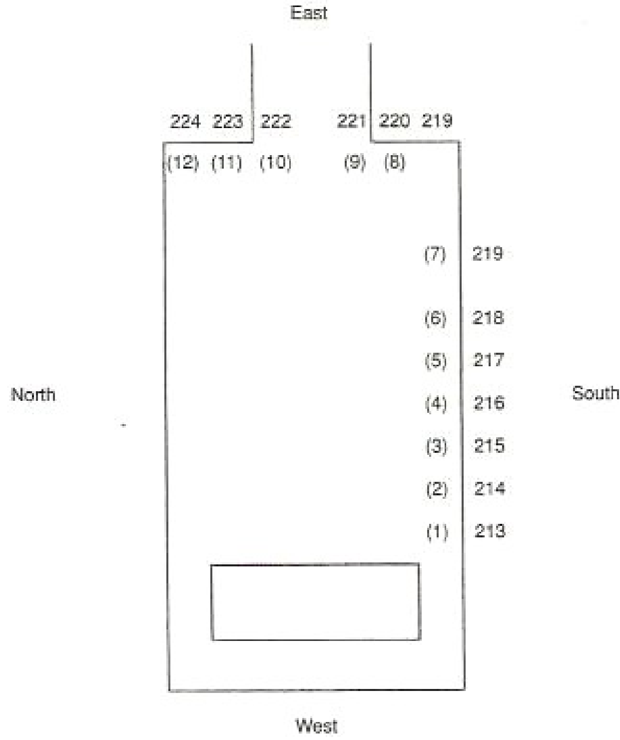
الملك يجلس أمام مائدة قرابين صفت فوقها شرائح من الخبز . عثر على هذا النقش فى المعبد المجاور لهرم الملك ونيس بسقاره .

التلاوات الاثنا عشر الممتده من الجدار الجنوبى للجدار الشرقى :-

(التلاوات من ٢١٣ الى ٢٢٤) :-

على الجدار الجنوبى من غرفى التابوت بهرم الملك ونيس هناك سبع تلاوات تقع فى مواجهة طقوس القرابين المدونه على الجدار الشمالى .

التلاوات الثلاثه الأولى (من ٢١٣ الى ٢١٥) و التلاوات الثلاثه الأخيره (من ٢١٧ الى ٢١٩) هى كلمات يرتلها كاهن من أجل الملك ، و هى مزيج من التأكيدات و التعاويذ و التعليمات . و بين هذه التلاوات السته التى يقرأها الكاهن على الملك توجد تلاوه تحوى كلمات الملك نفسه و هى على هيئة ابتهال (تلاوه رقم ٢١٦) ٣٣ . هناك اذن سيمتريه فى توزيع هذه التلاوات السبعه التى تقع على الجدار الجنوبى ، و هذه السيمتريه قد لا تكون مصادفه .



رسم توضيحى يبين موقع الاثنى عشر تلاوه التى تمتد من الجدار الجنوبى للجدار الشرقى من غرفة التابوت بهرم الملك ونيس .

و ليس مصادفه أيضا أن التلاوه الأخيره فى طرف الجدار الجنوبى (تلاوه رقم ٢١٩) تمتد الى الجدار الشرقى لتصنع جسرا يربط بين النصوص السابقه و بين النصوص الخمسه التاليه على الجدار الشرقى (التلاوات من ٢٢٠ الى ٢٢٤) .

و لأن هذه التلاوات الاثنا عشر ظهرت معا كوحده واحده فى أهرامات العصور التاليه لعصر الملك ونيس - مع تغيرات بسيطه – فهناك سبب قوى يجعلنا نعاملها ككيان واحد ٣٤ .

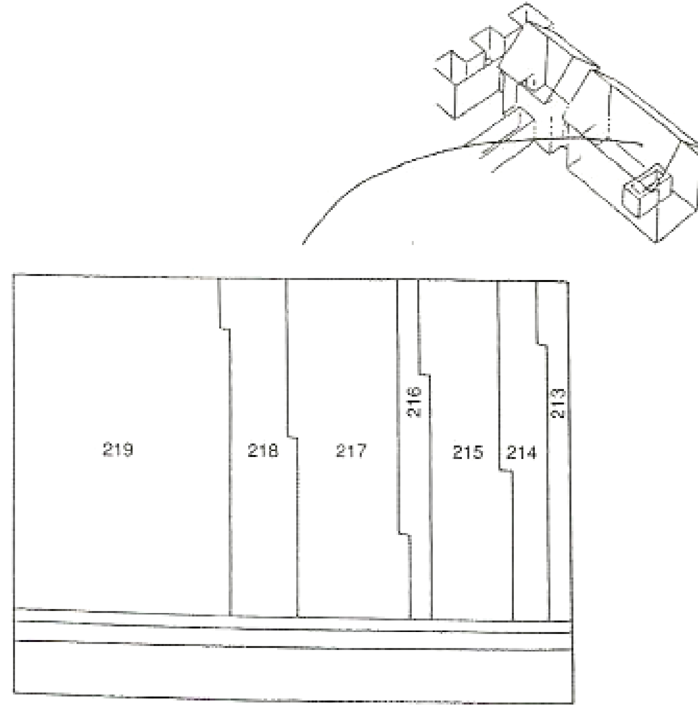
و يجدر بنا أن نلقى الضوء على التغيرات البسيطه التى أشرت اليها فى العباره السابقه قبل أن نواصل الحديث عن النصوص .

فى الأهرامات التاليه على عصر الملك ونيس نجد أن هذه المجموعة من النصوص لا تنتهى

بالتلاوات رقم ٢٢٣ و ٢٢٤ كما هو الحال فى الجدار الشرقى بغرفة التابوت بهرم الملك ونيس ، و انما تنتهى بالتلاوات رقم ٢٤٥ و ٢٤٦ ، و التى تحل محل التلاوات رقم ٢٢٣ و ٢٢٤ [٣٥] .

فى هرم الملك ونيس نجد التلاوات رقم ٢٤٥ و ٢٤٦ قد وضعت على الجدار الجنوبى للممر الذى يصل غرفة التابوت بالغرفه الجانبيه و هى تنفصل عن نصوص الجدار الشرقى بواسطة تلاوه رقم ٢٤٤ .

سنعود للسؤال حول الترتيب الصحيح لهذه النصوص فى الفقره التاليه . و سنبدأ الآن بافتراض أن التلاوات رقم ٢٢٣ و ٢٢٤ فى نهاية المجموعه قد وضعت هكذا فى هرم الملك ونيس عن قصد ، و أن ذلك له معنى .



رسم تخطيطى يوضح توزيع النصوص على الجدار الجنوبى بغرفة التابوت بهرم الملك ونيس ، و النصوص تقرأ من الغرب الى الشرق (أى من اليمين الى اليسار) .

الجدار الجنوبى من غرفة التابوت بهرم الملك ونيس (التلاوات من ٢١٣ الى ٢١٩) :-

(١) تلاوه رقم ٢١٣ : الملك يغادر حيا :-

فى الطرف الغربى من الجدار الجنوبى ، و هو الطرف الأقرب الى التابوت ، يوجه الكاهن حديثه للملك ونيس قائلا :-

◄ يا ونيس ، انك لم تغادر ميتا ،

لقد غادرت حيا ، لتجلس على عرش أوزير ،

فى يدك صولجان الى "عبا" ، لتصدر الأوامر للأحياء ،

و فى يدك الأخرى صولجان برعم اللوتس ،

لتصدر الأوامر لأصحاب المقاعد الخفيه (الذين تستخفى أماكنهم) ◄ ٣٦ .

فى الفصل الثالث أشرت لهذا النص و قلت أن علماء المصريات قاموا بتأويله على أنه انكار لحقيقة موت الملك و ذلك بدافع الورع الدينى . و لكن اذا تأملنا النص سنجد أنه يصف جلوس الملك على عرش أوزير و تقلده صولجانا فى كل يد . ان التلاوه بالتأكيد تلمح ضمنا الى طقس ملكى ، ربما كان جزءا من مراسم التتويج التى تقام فى حياة الملك ، و ليس بعد موته .

تتضمن مراسم التتويج جلوس الملك على عرش أوزير و حيازته صولجانات الملك التى بها يمتلك القدره على اصدار الأوامر للأحياء و لأصحاب المقاعد الخفيه ، و هم الموتى .

يؤكد النص على فكرة التناقض بين الأحياء و الموتى . و سيكون من الغريب أن نفسر كلمة أحياء فى هذا السياق بأى شئ غير المعنى الذى تقصده العباره : ألا و هو الأحياء فى مقابلة الموتى الذين لا تراهم الأعين ، أو الذين تستخفى أماكنهم ٣٧ .

و لأن القدره على اصدار الأوامر تقتضى أن يكون الملك حاضرا فى العالم الذى يصدر فيه الأوامر (أو على الأقل مطلعا عليه) ، فمعنى ذلك أن النص يصف تجربه روحيه تجعل الملك على اتصال بعالم الأحياء و عالم الموتى فى نفس الوقت .

هذه التجربه الروحيه هى بالتأكيد ما أشارت اليه التلاوه فى العباره الافتتاحيه لها و التى تقول :-

▶ يا ونيس ، انك لم تذهب ميتا ، لقد ذهبت حيا ◀

اذا كانت مغادرة الملك للعالم الآخر مغادرة طبيعية (أى بسبب حدوث الوفاة) ، فلا يوجد سبب للتأكيد على أن الملك لم يغادر ميتا و انما غادر حيا . أن وجهة الملك هى عالم الموتى ، و لكنه يرتحل الى هذه الوجهه و هو لا يزال على قيد الحياه .

كان ارتحال الأحياء الى عالم الموتى و زيارته جزءا من تقاليد عالميه عتيقه ، و هناك أدله على وجود هذه التجارب الروحيه فى العديد من الثقافات فى كل أنحاء العالم .

يمتلك الانسان صفات روحيه خاصه تجعله قادرا على الارتحال للعوالم الماورائيه دون أن يغادر الأرض بجسده . فالروح يمكنها أن تغادر الجسد المادى و ترتحل بشكل مستقل عنه ، و تعى ذاتها ككيان روحى خالد قائم بذاته لا يعتمد على الجسد و لا يستمد وجوده منه . يطلق على هذه التجارب فى عصرنا الحاضر اسم "تجارب الخروج من الجسد" ، و أهمها على الاطلاق تجربة المعراج السماوى التى تحدثت عنها مختلف المصادر الصوفيه مثل محاورات أفلاطون و كتابات الأفلاطونيه المحدثه و الهرمسيه ، كما نجدها أيضا فى الممارسات الشامانيه ٣٨ .

يقول عالم الأنثروبولوجى ميرسيا ايلياد : ▶ من أهم الأشياء التى تميز الشامانز أنهم قادرون - هنا على الأرض - أن يخرجوا من جسدهم المادى متى رغبوا فى ذلك . و بعباره أخرى يستطيع الشامان فى أى وقت أن يموت موتا واعيا . الموت وحده هو الذى يستطيع أن يحول البشر الى طيور . ان الشامانز و السحره يمكنهم أن يتمتعوا بما تتمتع به الأرواح ، و الكيانات الغير متجسده ، و هذا الشرط الروحى لا يتحقق لعامة الناس عادة الا عند الوفاة ◀ ٣٩ .

ان تشبيه "ميرسيا ايلياد" حالة الأرواح فى تجارب خارج الجسد بالطيور هو تشبيه فى محله ، لأن الملك ونيس ، كما سنرى ، يتحول فى التلاوه التاليه الى صقر .

و لكن قبل الشروع فى الرحله يجب حماية الجسد المادى للملك ونيس ، و هو ما تقوم به النصوص حين تقول أن هناك ٧ أجزاء من جسد الملك (الذراعين ، الكتفين ، البطن ، الخ) قد اتحدت بآتوم ، باستثناء الوجه الذى اتحد بأنوبيس ٤٠ .

تنتهى التلاوه بالاشاره الى طواف الملك حول مملكة حورس و مملكة ست [٤١] .

ان الطواف الكونى هو أحد الطقوس السحريه العتيقه ، و التى يوجد عليها دلائل من عصر ما قبل الأسرات و حتى العصر اليونانى الرومانى .

كان الطواف الطقسى حول الأرض الخصبه (مملكة حورس) و حول الصحراء (مملكة ست) جزء أساسى من مراسم تتويج ملك مصر ، و يتم اعادته مره أخرى فى شعائر ال "حب سد" [٤٢] .

ان لهذه التلاوه وجهان : وجه طقسى ، و وجه صوفى (روحى) .

يتضح العنصر الطقسى فى الاشاره الى مراسم التتويج التى يتم فيها تأكيد هيمنة الملك ونيس على ملكوت أوزير (عالم الموتى) . كما يتضح فى طقس الحمايه و فى الطواف الطقسى للملك الذى يؤكد سلطانه على مملكة حورس و مملكة ست .

و فى مقابل الطقوس هناك تجربه روحيه تشمل ارتحال روح الملك الى عالم الموتى ، أو بتعبير الشامانيه "ان روح الملك ترتحل الى ما وراء حدود العالم المادى" .

(٢) تلاوه رقم ٢١٤ : التحول الى صقر :-

تخاطب التلاوه رقم ٢١٤ روح الملك ونيس و تحثه على أن ينتبه لوجود بحيره ، و هى بحيرة النار التى يجب على الملك أن يطهر نفسه فيها ، لأن النص يخاطب الملك و يطلب منه أن يطهر نفسه قائلا : ◄ تطهر أيها الملك ، لأن عظامك كعظام الصقور الالهيه التى فى السماء ► [٤٣] .

ان تحول عظام الملك الى عظام صقر هو مرحله هامه فى التجربه التى يمر بها . فالصقر هو الهيئه التى يتجلى فيها اله الشمس "رع" . و لذلك فان تحول الملك الى صقر هو فعل سحرى يضمن تطابق هويته الروحيه مع القدره الالهيه التى تسكن الشمس .

يلعب الصقر فى هذا السياق نفس الدور الذى يلعبه النسر فى الأدبيات الشامانيه حيث يتجلى الكيان الالهى الأسمى (اله النور) فى أحد الطيور التى ترتبط بالشمس و خاصة النسر . و لذلك فان النسر هو أقوى هيئه يتقمصها الشامان ، و هى الهيئه التى يصعد فيها الى عالم الروح [٤٤] .

ان ظهور "رع" و "حورس" (الذى يتقمص الملك شخصيته و يحكم بوصفه تجسيدا له) فى الفن المصرى فى هيئة صقر هو دليل على وجود جذور شامانيه للديانه المصريه .



صور الفنان المصرى القديم الروح عند ارتحالها لعالم الروح ـ سواء فى الموت أو فى الأحلام أو فى التجارب الروحيه ـ فى هيئة طائر برأس انسان . المشهد من مقبرة "ايرى نفر" بالأقصر ، عصر الدوله الحديثه .

ان كلمات هذه التلاوه لا تعنى أن عظام الملك تحولت الى عظام صقر بالمعنى الحرفى للكلمه ، و انما المقصود أن التحول الذى مر به الملك فى تجربته الروحيه هو تحول عميق و له تأثير هائل على كيانه لدرجة أن الملك يكتسب نفس الهيئة السماويه لاله الشمس "رع" ٤٥ .

و بعد ذلك يستكمل الملك ونيس رحلته الروحيه الى النجوم فى هيئة صقر .

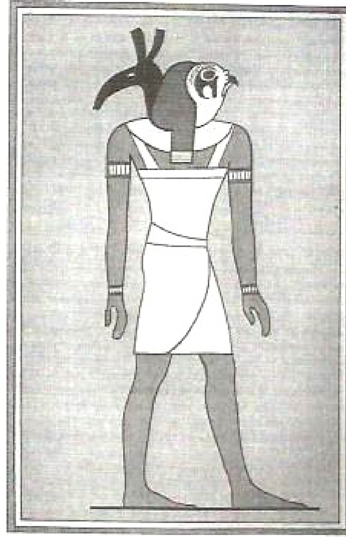
و قبيل نهاية التلاوه نعرف وجهة الملك ونيس ، حيث يقول النص أن شعب الشمس يناديه (أى ينادى الملك ونيس) و يبتهل اليه ، و أن "النجوم التى لا تغيب" (النجوم التى تحيط بالقطب الشمالى) ترفعه ٤٦ . ان وجهة الملك ونيس هى عالم النور ، و الذى اعتقد المصرى القديم أنه يرتبط بالشمس و بالنجوم القطبيه التى لا تغيب عن الأنظار طوال العام .

و بعباره أخرى ، للملك وجهتان : وجهة شمسيه و وجهة نجميه ، و احداهما لا تحل محل الأخرى . و انما الاثنان معا هما صور سماويه للتحولات التى تحدث لروح الملك .

(٣) تلاوه رقم ١٢٥ : شفاء حورس و ست ، و عناق آتوم :-

تصف التلاوه رقم ١٢٥ المرحله الثالثه من هذه الرحله الروحيه ، و فيها يقوم الملك بشفاء عين حورس التى اقتلعها ست ، و شفاء خصية ست التى قطعها حورس . يستمد الملك ونيس القدره على شفاء الغريمين حورس و ست من عناق آتوم ، الكيان الالهى الذى يسمو فوق الأقطاب و الأضداد و الثنائيات [٤٧] . بشفاء جراح الغريمين التى تسبب فيها أحدهما للآخر يصبح الملك قادرا على أن يتحد بشكل كامل مع طاقة ال "كا" الملكيه [٤٨] .

يبدو أن هناك علاقه بين هذا الشفاء و بين تدفق طاقة ال "كا" ، فالصراع يوقف تدفق الطاقه و يجعلها غير متاحه ، و يوقف كل تقدم الى أن يتم تصالح الغريمين .



تصالح حورس و ست كما صوره الفنان المصرى القديم فى عصر الدوله الحديثه . المشهد من كتاب البوابات ، الفصل العاشر .

هذا الصراع بين الغريمين هو صراع على المستوى الروحى و النفسى و المادى .
على المستوى الروحى هو صدام بين قوى كونيه (قوى البناء و قوى الهدم) . و على المستوى النفسى هو صراع نوازع النفس الانسانيه (كالحب و الكراهيه) ، و على المستوى المادى هو صراع الأضداد فى الطبيعه مثل الصراع بين الأرض الخصبه الطينيه و بين الصحراء .
داخل الكيان الانسانى يمثل حورس سعى الانسان لامتلاك البصيره الروحيه التى تقوم على دمج و توحيد طاقات الروح . أما ست فيمثل الدوافع البدائيه و الغريزيه التى تسوق الانسان الى التمزق النفسى و العمى الروحى اذا أطلق لها العنان .
ان وقف الصراع بين هذين القطبين المتناقضين داخل كيان الملك له مغزى و أهميه كبرى للعالم الالهى و لأرض مصر و شعبها . لأن أفعال الملك يصل تأثيرها الى العالم الالهى (عالم الصور الأوليه / عالم الجوهر) و الى عالم البشر و عالم الطبيعه .
بتحرير طاقة ال "كا" الخاصه بالملك تتجدد طاقة الأرض ، و هذا هو الهدف الأساسى من اقامة شعائر ال "حب سد" [٤٩] .
الى جانب شفاء حورس و ست و المصالحه بينهما ، هناك موضوع آخر بارز تتحدث عنه التلاوه و هو عناق آتوم للملك و حمايته له . هذا العناق يضمن حماية الملك من أى قوه كونيه مناوئه ، و بفضله لن يقف فى طريقه أى "نتر" ، و خاصة أوزير .
تقول التلاوه : ▶ ان أوزير لن يستحوذ عليك ، و لن يكون له سلطان على قلبك ◀ [٥٠] .
لأول وهلة تبدو حماية الملك من أوزير أمرا غريبا ، فمن المفترض أن الملك يتحد بأوزير عند الموت . و لكن الأمر هنا لا يتعلق بالموت الحقيقى و انما بموت طقسى . فالملك حى ، و لذلك من الضرورى أن لا يسقط تماما تحت سطوة أوزير .
ان الهدف من التجربه الروحيه أن يدخل الملك فى علاقه مباشره مع العقل الالهى الأسمى آتوم فى هيئته الشمسيه ، و بذلك يصعد و يتجاوز خطر السقوط قريبا جدا من الاتحاد بأحد الغريمين حورس أو ست ، أو السقوط تحت هيمنة أوزير .

(٤) تلاوه رقم ٢١٦ : فى قارب الشمس الليلى :-

تقع التلاوه رقم ٢١٦ فى منتصف الجدار الجنوبى و تحدد نهاية المرحله الأولى من رحلة الملك الروحيه . و فيها يقول الملك : ◄ لقد أتيت اليك يا نفتيس ، لقد أتيت اليك يا قارب الليل ◄ ٥١ .

نحن نعرف من المناظر المسجله فى مقبرة "خيرو اف" من عصر الدوله الحديثه أن الملك أمنحتب الثالث قام برحله طقسيه فى قارب "رع" الليلى و أن ذلك الطقس كان جزءا من شعائر ال "حب سد" التى أقامها الملك . أقيم هذا الطقس فى بحيره صناعيه تم انشائها فى قصره بمنطقة "ملقطه" بالبر الغربى بالأقصر . و الغرض من هذا الابحار الطقسى تفعيل الميلاد الشمسى للملك و اتحاده ب "رع" .

يؤكد النص المصاحب لذلك المشهد أن هذا الطقس هو احياء لشعائر عتيقه كانت تقام وفقا لكتابات الأقدمين ٥٢ . و لما كانت الأهرام قد دونت قبل عصر الملك أمنحتب الثالث بأكثر من ألف سنه ، فمن الممكن أن تكون متون الأهرام هى "كتابات الأقدمين" التى أقيمت شعائر ال "حب سد" للملك أمنحتب الثالث وفقا لها .

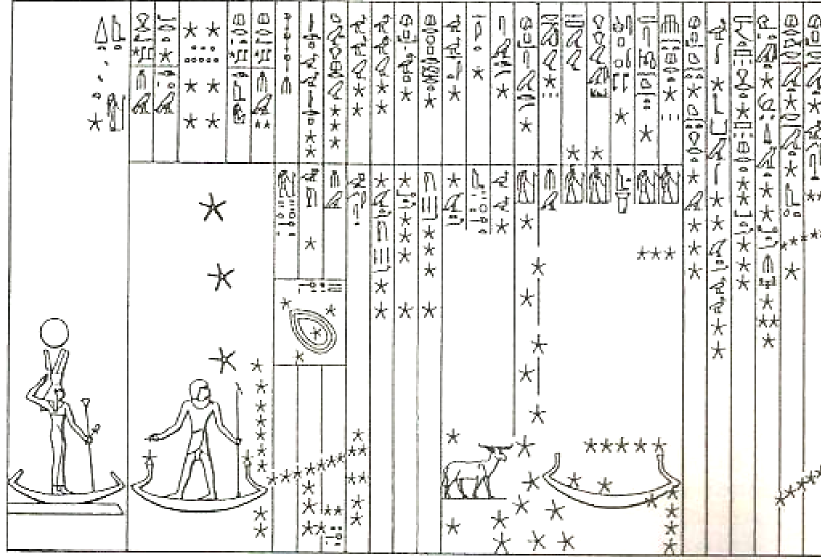
فى المشهد التالى نرى الملك "أمنحتب الثالث" يتقمص دور "رع" و خلفه الملكه "تى" و يرتحل فى قارب الليل . و يبدو أن متون الأهرام تصف شيئا أقرب الى تجربه باطنيه حقيقيه تقف وراء ذلك الطقس و تحدد شكله الخارجى ٥٣ .



أحد مشاهد ال "حب سد" ، يصور الملك أمنحتب الثالث و هو يقوم برحله ليليه فى قارب "رع" و بصحبته زوجته الملكه "تى" . المشهد من مقبرة "خيرو اف" بالأقصر ، أسره ١٨ ، دوله حديثه .

فى نصوص هرم الملك ونيس يهدف اتحاد الملك ب "ر ع" فى هذه المرحله التى تعتبر نقطة تحول الى منحه القوه اللازمه لكى يستطيع النزول الى عالم ال "دوات" (العالم السفلى) المظلم .

يبتهل الملك الى "نفتيس" و يطلب منها أن تجمع أشلاءه و يدعوها بلقب "التى تجمع الكاوات" ، لأنه على وشك النزول الى ظلمة العالم السفلى .



مجموعة نجوم "أوريون" (الجبار) ، و سوبدت (الشعرى) و النجوم الجنوبيه . فى أقصى اليسار تقف نجمة سوبدت (الشعرى) و هى التجسيد السماوى لايزيس ، و الى يمينها يقف أوريون (كوكبة الجبار) ، و هو التجسيد السماوى لأوزير ، و فوق رأسه ثلاث نجمات هى نجمات حزام أوريون ، و الى يمين أوريون المجموعات النجميه الجنوبيه و فى وسطها قارب ، يبدو أنه القارب الشمسى ، تعلوه أسماء ركابه . المشهد من سقف مقبرة "سننموت" ، الدير البحرى ، الأقصر ، حوالى ١٤٧٣ سنه قبل الميلاد .

يدخل الملك ونيس الى ال "دوات" من السماء الجنوبيه ، حيث يتبع المجموعات النجميه التى يطلق عليها العشريات و على رأسها كوكبة الجبار (أوريون) و نجمة الشعرى (زيريوس) حين يبتلعها ال "دوات" أو يحيط بها . اعتقد المصريون القدماء أن كوكبة الجبار (أوريون) هى التى تحكم المجموعات النجميه فى النصف الجنوبى من قبة السماء ، لأن هذه المجموعات تختفى تحت خط الأفق الغربى لمدة ٧٠ يوم ، و بذلك تموت موتا رمزيا يعقبه ميلاد جديد حين تعاود الظهور من جديد فى الأفق الشرقى . و قائد المجموعات النجميه الجنوبيه هو "أوريون" و الذى يعتبر تجسيدا سماويا لأوزير ، ملك ال "دوات" (العالم السفلى) .

و كما تدخل المجموعات النجميه الجنوبيه الى ال "دوات" عندما تختفى عن الأنظار ، كذلك الملك ونيس يكتنفه ال "دوات" و يحيط به .

و هنا نلاحظ أن ابتلاع ال "دوات" للنجوم و لأرواح البشر يتضمن فى نفس الوقت التطهر فى منطقه غامضه غير مرئيه يطلق عليها "آخت" (الأفق / مكان ميلاد النور) . تقول التلاوه :-

► ان ال "دوات" يبتلع "أوريون" (كوكبة الجبار) ،

و لكنه يعود و يحيا من جديد و يتطهر فى ال "آخت" .

ان ال "دوات" يبتلع "سوبدت" (نجمة الشعرى) ،

و لكنها تعود و تحيا من جديد و تتطهر فى ال "آخت" .

ان ال "دوات" يبتلع الملك ونيس ،

و لكنه يعود و يولد من جديد و يتطهر فى ال "آخت" ◄ ٥٤ .

تترجم كلمة "آخت" عادة الى أفق ، و لكن معناها الدقيق هو المكان الذى تتحول فيه الروح الى "آخ" (روح مشرقه) ٥٥ . تلك هى التجربه الأساسيه التى تدور حولها التلاوه ، ألا و هى وعى الانسان بأن جوهره يقع فيما وراء أقطاب حورس و ست ، و أن هذا الجوهر ينشأ من مصدر يسمو فوق كل الأقطاب . و لذلك فى نهاية التلاوه يلقى الملك ونيس بنفسه بين ذراعى أبيه آتوم ٥٦ .

يفسر علماء المصريات تجربة التحول الروحى فى ال "آخت" عادة على أنها تنتمى للعقائد المصريه القديمه عن الحياه بعد الموت . و لكننا نعرف من نصوص الدوله الحديثه أن ال "آخت" هو أيضا المكان الذى يولد فيه الملك ولاده روحيه .

فى نصوص تتويجه المسجله فى معبد الكرنك يصف الملك تحتمس الثالث تحوله الى صقر ثم طيرانه الى ال "آخت" حيث يناجى "رع" و يذوب فى روحه المشرقه التى تسمى "آخ" فتتخلل هذه الروح كل كيانه و يصير مشبعا بها ٥٧ .

و نجاح الملك فى هذه التجربه هو الذى يؤهله للحصول على لقب "سا رع" (و قد بدأ ظهور هذا اللقب فى عصر الأسره الرابعه) ، و هو أيضا الأساس لحصول الملك على دور "كاهن الشمس"

٥٨ . ان التشابه بين ما جاء وصفه فى نص تتويج الملك تحتمس الثالث و بين التجربه التى تصفها نصوص هرم الملك ونيس أمر فى غاية الوضوح . الفرق الوحيد أنه فى حالة الملك تحتمس الثالث لا يوجد شك فى أن الملك حى ، لأن النص هو نص تتويجه . أما فى متون الأهرام فالأمر غير محسوم . و لكن اذا كانت التجربه الروحيه التى وصفتها متون الأهرام موجوده أيضا فى نصوص التتويج التى تتحدث عن الملك الحى ، فهذا يعنى أن متون الأهرام ليست فقط نصوص جنائزيه ، و أن ما اختبره الملك ونيس قد يكون تجربه روحيه قام بها الملك أثناء حياته .

(٥) تلاوه رقم ٢١٧ : التحول الى شمس :-

تخاطب التلاوه رقم ٢١٧ "آتوم رع" و الملك ونيس بهذه العبارات :-

▶ ستقطعان السماء و تتحدان معا فى الظلام ، و ستشرقان معا من ال "آخت" (الأفق / مكان ميلاد النور) ؛ موضع التحول الى "آخ" (روح مشرقه) ◀ ٥٩ .

تكررت هذه العباره ٤ مرات فى سياق التلاوه للتأكيد على أهميتها .

فما الذى يعنيه هذا "الاتحاد فى الظلام" بين الملك و بين "آتوم رع" ؟

يقع هذا الحدث فى قارب الشمس الليلى ، فى أعماق ال "دوات" (العالم السفلى) .

فى تلك الأعماق يأتى الملك لمكان الميلاد الجديد ، و هو ال "آخت" ، حيث تغمره الطاقه الروحيه التى يستقطبها اله الشمس كل ليله و يجدد بها طاقته .

ان ما تتجدد به طاقة الشمس و تولد به من جديد هو نفس الشئ الذى تتجدد به طاقة الملك و تولد به روحه من جديد ، لأن الملك اتحد بالقدره الالهيه التى تسكن الشمس .

لقد أصبح الملك متصلا اتصالا واعيا بطاقه الشمس التى تجدد نفسها بنفسها .

لقد تحول الملك الى شمس ، و ها هو يشرق فى ال "آخت" فى هيئة "آخ" ، أى روح مشرقه ٦٠ .

تصف التلاوه رقم ٢١٧ قيام الكيانات الالهيه باعلان حدث عبور الملك لسماء الليل مع "آتوم رع"

بعد أن تحول الى شمس . حيث يقوم ست و نفتيس باعلان النبأ الى أرباب الجنوب ، و يقوم أوزير و حورس باعلان النبأ الى أرباب الشمال ، و تحوت الى أرباب الغرب ، و حورس الى أرباب الشرق لقد تحول الملك ونيس الى "آخ" (روح مشرقه) و تجاوز ازدواجية الحياه و الموت الى حياه أخرى خالده لا يقف الموت نقيضا لها .

(٦) تلاوه رقم ٢١٨ : اكتساب القوه :-

تستكمل التلاوه رقم ٢١٨ نفس الموضوع و تقول أن قوة الملك ونيس بعد التحول الشمسى (أى تحوله الى روح مشرقه) أعظم من قوة أوزير .

تقول التلاوه : ◀ ان قوة ونيس قوة سماويه ، تصل الى حدود الجهات الأربعه ، و حدود السموات و الأرض و العالم السفلى (و الذى يشار اليه بتعبير السماء السفليه) ▶ [٦١] .

ان الاشاره المتكرره لقوة الملك التى تمتد الى عالم الأرض تدحض التفسير الجنائزى لهذه التلاوه . فالتلاوه لا تتحدث عن ملك متوفى و انما العكس ، فهى تتحدث عن تضاعف قوة الملك و هو لا يزال على قيد الحياه ، و هو ما تؤكده التلاوه التاليه بكل وضوح .

(٧) تلاوه رقم ٢١٩ : أوزير الحى :-

تنتهى نصوص الجدار الجنوبى فى الطرف الشرقى بتلاوه رقم ٢١٩ . و تعتبر هذه التلاوه مثال للمشاكل التى تنتج عن التفسير الجنائزى لمتون الأهرام .

فى هذه التلاوه يتحد الملك مره أخرى بأوزير و يوصف بأنه حى . هذا التأكيد على كون الملك حى يتكرر ١٢ مره أمام اثنى عشر من الكيانات الالهيه مثل آتوم ، شو ، تفنوت ، جب ، نوت ، الخ .

و نلاحظ أن كل هذه الكيانات الالهيه تقريبا ظهرت أمام الملك أوزوركون الثانى فى مشهد يصور طقوس ال "حب سد" السريه .

تعيد التلاوه رقم ٢١٩ أيضا وصف الملك بأنه حى أمام ١٢ تجسيدا مختلفا لأوزير تبدأ ب "نونت" ،و هى رمز للمقبره ٦٢ .

أى أن عدد المرات التى تؤكد فيها التلاوه على أن الملك حى يصل الى ٢٤ مره . و هذا الالحاح على تأكيد الفكره له علاقه بمعنى التلاوه ، و هى تعتبر صورة مرآه من تلاوه رقم ٢١٣ فى الطرف الغربى من نفس الجدار و التى جاء فيها أن الملك ونيس قد غادر حيا و ليس ميتا .

تخاطب التلاوه كل كيان الهى على حده و تؤكد أن ونيس هو أوزير و أنه حى ، و لذلك فلن يخضع للمحاكمه . تبدأ التلاوه بمخاطبة آتوم بهذه العبارات :-

◄ يا آتوم ، ان هذا ابنك أوزير ، الذى خلقته من جديد لكى يحيا ،

انه يحيا . ان ونيس هذا يحيا .

انه لم يمت . ان ونيس هذا لم يمت .

انه لم يفنى . ان ونيس هذا لم يفنى .

انه لم يخضع للمحاكمه . ان ونيس هذا لم يخضع للمحاكمه .

انه يحاكم الأرواح . ان ونيس هذا هو الذى يحاكم الأرواح ◄ ٦٣ .

تخاطب التلاوه كل كيان الهى بنفس الصيغه و نفس الكلمات و يعاد ذلك ٢٤ مره .

ان روح الملك ونيس لم تخضع للمحاكمه ، لأنه لم يمت موتا حقيقيا . فهو لا يزال حيا و يمتلك الهيمنه على قلبه (وعيه) ٦٤ . و هذه التلاوه تحقق الوعد الذى جاء فى تلاوه رقم ٢١٥ ، و التى نقرأ فيها :-

◄ ان "آتوم رع" لن يسلمك الى أوزير ، و أوزير لن يكون له سلطان عليك ، و لن تكون له الهيمنه على قلبك ◄ ٦٥ .

هناك تشابه بين هذه التلاوه و بين تلاوه أخرى وردت فى هرم الملك تيتى (على الجدار الجنوبى للممر الذى يصل غرفة التابوت بالغرفه الجانبيه) و فيها يقول الملك تيتى أنه يحاكم أرواح الموتى

ككيان الهى ، ويقول عن "رع" : ► انه (أى "رع") لن يسلمنى الى أوزير ، لأنى لم أمت موتا (حقيقيا) ، لقد تحولت الى "آخ" فى ال "آخت" ◄ ٦٦ .

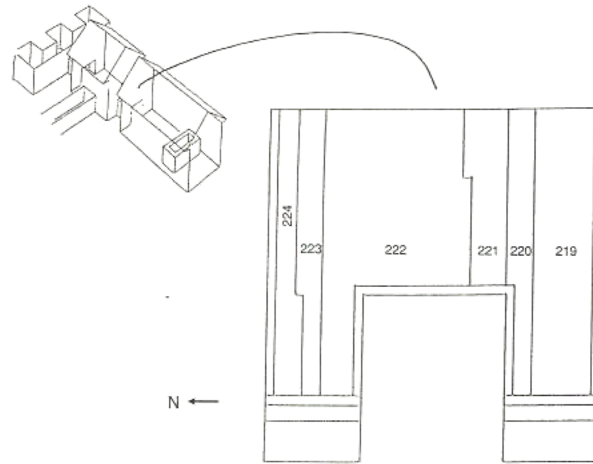
الجدار الشرقى (التلاوات من ٢١٩ الى ٢٢٤) :-

(٨) تلاوه رقم ٢٢٠ : تتويج الملك كحورس – استلام التاج :-

تمتد التلاوه رقم ٢١٩ من الجدار الجنوبى الى الجدار الشرقى ، حيث يقع أربع أخماس التلاوه على الجدار الجنوبى بينما يقع الخمس الأخير (من الفقره ١٨٨ الى الفقره ١٩٣) على الجدار الشرقى .

و التلاوه رقم ٢١٩ تتبعها تلاوتان ترتبطان بها (تلاوه ٢٢٠ و ٢٢١) . تشكل هذه التلاوات جزءا من طقس تتويج .

ان وجود نصوص تتويج فى هذا الموضع يعزز لدينا الانطباع بأن هذه النصوص تصف طقوس و تجارب يقوم بها الملك الحى . و هى تبدو بلا معنى و غير منطقيه اذا فرضنا عليها التفسير الجنائزى .



موضع التلاوات على الجدار الشرقى من غرفة التابوت بهرم الملك ونيس . تقرأ النصوص من الجنوب الى الشمال (أى من اليمين الى الشمال) .

تتناول التلاوه رقم ٢٢٠ و ٢٢١ تتويج الملك بالتاج الأحمر فقط .

و على الناحيه الأخرى من الجدار (أى على الجدار الغربى بالغرفه الجانبيه) يتم تتويج الملك بوصفه حورس الجنوب بالتاج الأبيض (تلاوه رقم ٢٥٤ و ٢٥٥) ، ثم يتوج بوصفه حورس ملك الأرضين (تلاوه ٢٥٦) .



التاج الأحمر الذى يعتبر تجسيدا للربه "وادجت" التى تظهر فى هيئة كوبرا منتصبه توشك أن تنقض على أعداء "رع" . المشهد من معبد الملك سيتى الأول بأبيدوس .

تبدأ التلاوه رقم ٢٢٠ بابتهال للتاج باعتباره ربه تقف داخل مقصوره أو مقام له باب مفتوح .

يوصف التاج بأنه "حيه ناريه" مفعمه بطاقة السحر يقترب منها الملك برهبه و خشوع .

يعتبر التاج فى مصر القديمه تجسيدا للربه "وادجت" التى تظهر فى هيئة كوبرا [٦٧] .

(٩) تلاوه رقم ٢٢١ : تتويج حورس ، و ميلاد الملك من جديد :-

بعد اجتياز الملك ونيس للعقبات المذكوره فى التلاوات السابقه على الجدار الجنوبى ، و بفضل نجاحه فى اجتياز تلك العقبات يمكنه الآن أن يتقدم نحو التاج و هو آمن ، مرددا العبارات التاليه :-

► عسى أن تكون رهبتى فى القلوب كرهبتك (أيتها الربه التى تسكن التاج) ،

و عسى أن تكون خشيتى فى القلوب كخشيتك ،

و عسى أن تكون هيبتى كهيبتك ،

وعسى أن تكون محبتى فى القلوب كمحبتك ،

و عسى أن يكون صولجانى - صولجان ال "عبا" - على رؤوس الأحياء ،

و عسى أن يكون صولجانى - صولجان ال "سخم" - على رؤوس ال "آخو" (الموتى) ◄ ٦٨ .

فى نهاية هذا الابتهال يوضع التاج على رأس الملك و هو يمسك فى كل يد بصولجان .

ثم تخاطب التلاوه الملك بهذه العبارات :-

► ان "العظيم" قد أنجبك ،

ان المجيد قد زينك بالتاج ، لأنك أنت حورس ،

و قد أحاطك بعينه ، فأنت فى عنايته ◄ ٦٩ .

فى أول تلاوه على الجدار الجنوبى (و هى تلاوه رقم ٢١٣) رأينا أن النص يطلب من الملك أن يجلس على عرش أوزير ، و طوال التلاوه ٢١٩ التى تسبق طقس التتويج مباشرة يوصف الملك ونيس بأنه أوزير . أما نص التتويج فيؤكد على ولادته من جديد كحورس .

فى الفصل الثالث ناقشنا الرأى السائد فى علم المصريات و الذى يفترض أن الملك المتوفى لا يشار اليه أبدا باعتباره حورس، و انما فقط أوزير .

و حسب التفسير المتعارف عليه لمتون الأهرام باعتبارها نصوص جنائزيه ، فان تتويج الملك كحورس فى التلاوه رقم ٢٢١ يعنى أحد أمرين : اما أن النظره السائده التى تستبعد وصف الملك

المتوفى بحورس تحتاج الى اعادة نظر ، أو أن النص لا يتحدث عن تجربه يمر بها الملك بعد موته و انما فى حياته . و فى كلا الحالتين فان من الواضح أن متون الأهرام ليست نصوصا جنائزيه .

قد يقول البعض أن نصوص التتويج تم استخدامها هنا لكى تخدم أغراضا جنائزيه ، و لكن من الواضح أن العناصر الجنائزيه هى عناصر استخدمت داخل سياق غير جنائزى فى الأصل .

(١٠) تلاوه رقم ٢٢٢ : مرافقة "رع" فى طوافه الكونى :-

تعتبر التلاوه رقم ٢٢٢ استكمالا لطقوس التتويج ، ليصبح عدد تلاوات التتويج ثلاثه ٧٠ .

من الضرورى للملك ، الذى ولد من جديد كحورس ، أن يرسخ و يبرهن على قوته التى يستمدها من "آتوم رع" ، و هو العقل الكونى الأسمى .

و لكن هذه التلاوه الفريده و الهامه لا تتحدث فقط عن طقس تتويج و انما هى تصف تجربه روحيه يتحد فيها الملك ب "رع" و يدخل المدار الكونى لاله الشمس .

و مره أخرى نجد أن التجربه الروحيه تتشابك و تتداخل مع الطقس الذى يقام بالتزامن معها .

تبدأ التلاوه بعبارات يرتلها الكاهن ؛ يخاطب فيها الملك و يحثه على أن "يقف على تلك الأرض التى انبثقت من آتوم" ٧١ . و الأرض التى انبثقت من آتوم هى الأرض الأولى أو الأزليه التى خرجت من محيط "نون" (مياه الأزل) عند بدء الخليقه .

و تعتبر منصة التتويج المزدوجه فى شعائر ال "حب سد" محاكاه للأرض الأزليه لحظة خروجها من محيط "نون" ، و هى منصه مرتفعه يصعد اليها الملك باستخدام درجات سلم .

حين يقف الملك على منصة التتويج فهو فى الحقيقه يقف فى المكان الذى بدء منه الخلق و الذى ورد ذكره فى الأساطير ، و هو ينبوع الخلق و المصدر الذى تخرج منه الطاقه التى تجدد الحياه .

و حين يعود الملك الى ذلك الينبوع الأزلى ، فانه يعود الى جذوره الروحيه ، لأن روحه أيضا أتت من ذلك المصدر . تخاطب التلاوه الملك بهذه العباره :-

▶ عسى أن تأتى للوجود فوقها ،

عسى أن تصعد لملكوت السموات فوقها (أى فوق الأرض الأزليه) ، لكى يراك أبوك ، لكى يراك "رع" ◀ ٧٢ .

و النص بلا شك يصف طقس التتويج ، و لكنه يتضمن أيضا بعدا روحيا يشكل الأساس الذى يقوم عليه الأداء الطقسى . ان طقوس التتويج تتزامن مع (أو تقام احتفالا بنجاح) تجارب روحيه .

و الغرض من تتويج الملك هو تجسيد الحقيقه الروحيه من خلال الأفعال التى تؤدى فى الطقوس .

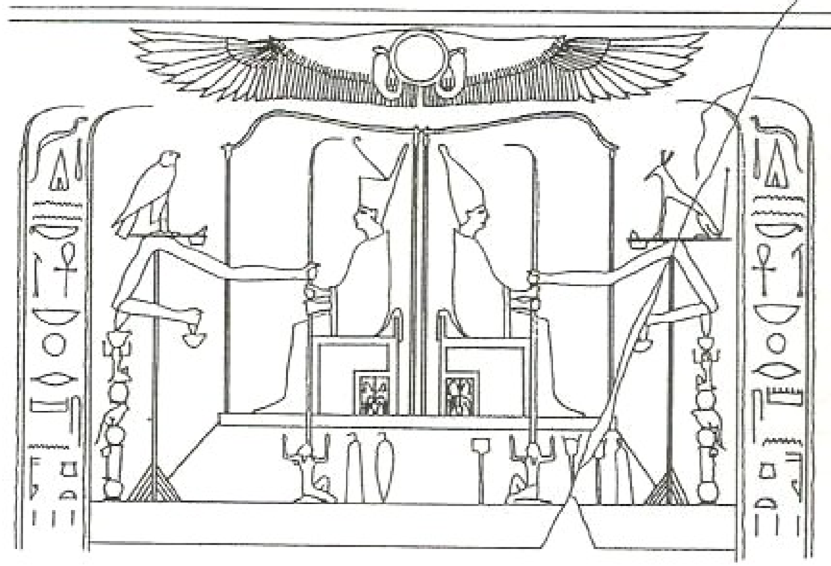
و الآن يتقدم الملك فى هذا الموضع الأسطورى ، و يخاطب "رع" ثمانى مرات فى ثمانى هيئات مختلفه قائلا : ▶ لقد أتيت اليك يا أبى ، لقد أتيت اليك ◀

و فى النهايه يمنح الملك صولجان العصا المعقوفه (عصا الرعايه) ليمسكه فى يده ، و هو ما يعنى تأكيد سلطانه على مصر العليا و مصر السفلى ، أو الصعيد و الوجه البحرى ٧٣ .

تؤكد التلاوه رقم ٢٢٢ (و من قبلها تلاوه رقم ٢١٥) على أن الغريمين حورس و ست قد امتزجا داخل كيان الملك .

و لكن فى التلاوه رقم ٢١٥ يعتمد هذا الدمج أو التوحيد بين طاقة حورس و طاقة ست على قدرة الملك على أن يسمو فوق الحاله الأوزيريه (اللاوعى) و على أن يدخل فى علاقه مباشره مع "آتوم" (الوعى الأسمى/السماوى) الذى يوصف بأنه والده ٧٤ .

يعتبر المشهد التالى أحد أبرز المشاهد التى تسجل طقس التتويج بشعائر ال "حب سد" و تعتبر تصويرا لما تتحدث عنه تلاوات متون الأهرام التى تشير لتتويج الملك . فالمنصه ترتفع كما ارتفعت الأرض الأولى فى الأزل ، و على الجانبين يقف حورس و ست ، و كل منهما يقدم للملك سعفة نخل ترمز لسنوات حكمه الطويله .



الملك سنوسرت الثالث (أسره ١٢ ، دوله وسطى) يجلس على منصة التتويج فى شعائر ال "حب سد" . ترتفع المنصه عن الأرض و تعتبر صوره من الأرض الأزليه التى ارتفعت من المحيط الأزلى عند بدء الخليقه . و على جانبى منصة التتويج يقف حورس و ست ، و كل منهما يقدم للملك سعفة نخل ، رمز سنوات الحكم الطويله . كان مزج طاقة ست و طاقة حورس و التصالح بينهما من الأشياء التى ارتبطت بالملكيه ، و هو أحد الموضوعات الهامه

التى وردت فى تلاوه رقم ٢٢٢ و ٢١٥ . عثر على هذا النقش بالمعبد الذى شيده الملك سنوسرت الثالث فى عصر الدوله الوسطى .

فى نصوص الجدار الجنوبى نجد أن المصالحه بين حورس و ست و عناق آتوم للملك يعقبها التحاق الملك ب "رع" فى قاربه الليلى .

و هنا فى الجدار الشرقى ، فى منتصف التلاوه رقم ٢٢٢ ، يتخلص الملك من كل ما يشوبه من دنس ، و تفتح له أبواب السماء و يلتحق ب "رع" فى قاربه الشمسى (مدار الشمس) ، و يشرق و يغرب مع اله الشمس و هو يرتحل فى طوافه الكونى .

و قد رأينا أن الملك أمنحتب الثالث قام بمحاكاة رحلة القارب الليلى لاله الشمس (فى التلاوه رقم

٢١٦) محاكاه طقسيه فى شعائر ال "حب سد" التى أقامها فى حياته .

و لكن فى متون الأهرام هنا لا يلتحق الملك فقط بالقارب الليلى الذى يرتحل الى ال "دوات" (العالم السفلى) و انما يلتحق أيضا بقارب النهار . و لكننا لا نعرف على وجه اليقين اذا كان هناك طقس مشابه يحاكى رحلة "رع" فى قارب النهار .

ان هذا النص الذى يصف الملك و هو فى رحلة طواف كونى بصحبة "رع" يقف على الحدود ما بين وصف طقس يؤدى و بين وصف تجربه روحيه .

يرتحل الملك من الليل الى النهار و من النهار الى الليل ، صعودا و هبوطا ، مع اله الشمس ، و ينزل تحت الأفق الغربى ، و يصعد فوق الأفق الشرقى ، أثناء طوافه فى المدار الكونى ل "رع" .

تقول التلاوه مخاطبه الملك :-

► اصعد و اهبط ... اهبط مع "رع" حين يغشاه "ندى" Nedy (أحد أوجه الشمس عند غروبها) ،

اصعد و اهبط ... اصعد مع "رع" ، و أشرق مع صاحب القارب العظيم ،

اصعد و اهبط ... اهبط مع نفتيس ، و غص فى الظلمه مع قارب الليل ،

اصعد و اهبط ... اصعد مع ايزيس ، و أشرق مع قارب النهار ◄ ٧٥ .

هناك اذن طريقان للطواف الكونى : دون أحدهما على الجدار الجنوبى و هو يصف رحلة الملك فى قارب الليل الى ال "دوات" و الذى يدخل اليه الملك من خلال النجوم الجنوبيه .

و الثانى دون على الجدار الشرقى و هو يصف التحاق الملك بمدار الشمس الكونى و ارتحاله حول الأرض .

فى الطريق الأول يرتحل الملك بصفته أوزير ، و فى الثانى يرتحل بصفته حورس الوليد .

أى أن النصوص تشير الى مستويين من مستويات تجربه الميلاد الروحى : أولا يجب على الملك أن يدخل الى ملكوت أوزير بأن يتبع مسار نجوم السماء الجنوبيه التى يطلق عليها العشريات الى أن يحيط به ال "دوات" و يحتويه . و هناك يلتقى بقوى الموت و لكنه لا يخضع لها و لا تستحوذ على

قلبه (وعيه) ، و يصبح هو أوزير الحى (تلاوه ٢١٩) ، ليس بمعنى أن يتوفى ، و انما بمعنى أنه يدخل الى عالم الموتى و هو لا يزال على قيد الحياه (الموت طوعا) ، ثم يتحول بعد ذلك الى كيان شمسى ، أو الى "آخ" (روح مشرقه) . تثمر هذه التجربه شيئا هاما هو ولادته من جديد ولاده روحيه ، و عندئذ يصبح حورس و بذلك يكون مؤهلا لأن يحمل تاج الأرضين (مصر) .

يتضمن تتويج الملك كحورس مستوى آخر من مستويات التجربه الروحيه يرتحل فيه الملك الى ينبوع الحياه و مصدر الوجود و يتصل بالطاقه الخلاقه التى ليس لها حدود التى تنبثق من "آتوم" (العقل الكونى) . تعتبر هذه التجربه شكلا من أشكال الارتحال السماوى ، ليس بهدف الوصول الى موضع بعينه فى السماء ، و انما هو طواف كونى يتبع فيه الملك مدار اله الشمس الذى يهب النور و الحياه بطوافه الذى لا يتوقف أبدا .

من الجدير بالذكر هنا أن الطواف الكونى كان من السمات المميزه لمدارس العلوم الروحيه التى ظهرت عقب أفول شمس الحضاره المصريه مثل الأسرار الهيللينستيه و الأفلاطونيه و الأفلاطونيه المحدثه و الهرمسيه . فى هذه المدارس الروحيه نجد أن تحول الروح و وعيها بذاتها يقع فى سياق كونى ٧٦ . هناك العديد من الأوصاف المشابهه لتجربة الطواف الكونى فى أدب الشامانز ، من ارتحال شامانز الاسكيمو الى القمر و طوافهم حول الأرض ، الى الشامانز الهنود بأمريكا و معراجهم للسماء الشرقيه و السماء الغربيه حيث يرتحلون فى مسار كونى يطلق عليه "أبساراس" و "جاندارفاس" ٧٧ . نحن هنا ازاء نمط صوفى عالمى يتخذ أشكالا متنوعه فى مختلف الثقافات ، و لكنه يحمل نفس السمات الأساسيه لمعراج الروح الى السماء ، و لقائها بالكائنات السماويه ، و حيازتها للاشراق الروحى . كل ذلك يختبره الانسان (المريد أو الفيلسوف أو الصوفى أو الشامان) فى حياته الدنيا و ليس بعد موته .

(١١) تلاوه رقم ٢٢٣ : اليقظه :-

تتميز التلاوه التاليه (٢٢٣) بنغمه مختلفه تماما عن التلاوات السابقه . تدور التلاوه حول ايقاظ الملك

مما يبدو و كأنه حاله من حالات الوعى المتغير (أو الخروج من الجسد) ، و تهدف للتأكد من عودة روحه الى جسده . تبدأ التلاوه بكلمات يوجهها أحد الكهنه الى الملك يقول فيها :-

▶ استيقظ ، و استدر ، انى أناديك .. أيها الملك ، انهض ◀

ان مسرح الأحداث لم يعد منصة التتويج و انما هو المقبره ، حيث يرقد جسد الملك بلا حراك .

يخاطب كاهن الطقوس الجنائزيه (كاهن "سم") الملك قائلا :-

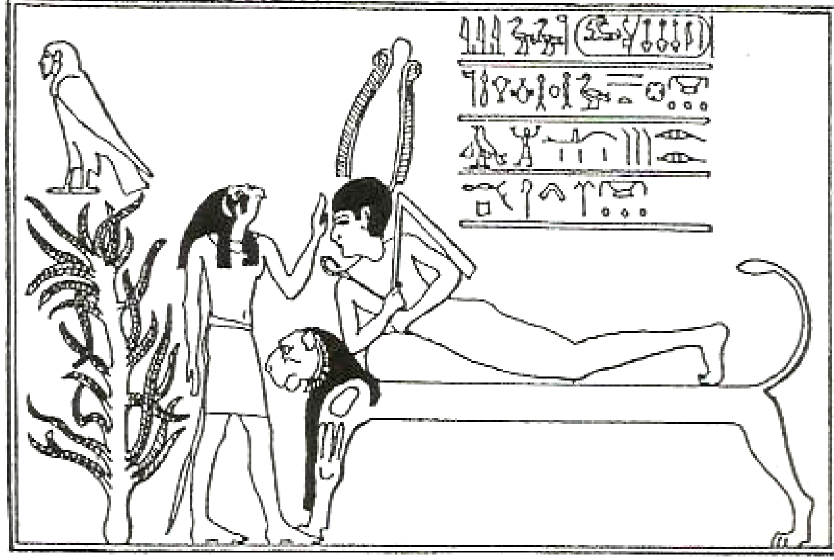
▶ أيها الملك ، انهض ، و توجه نحوى ... لا تبتعد عنى ، لأن المقبره هى الحدود التى تفصلك عنى ◀ [٧٨] .

تأتى هذه التلاوه بعد التجربه الروحيه التى وردت فى التلاوه السابقه ، و تصف الملك و هو يرقد فى حاله من حالات الوعى المتغير فوق سرير طقسى ، و هو ما يعنى أنها تصف طقسا .

من المحتمل أن هذه التجارب الروحيه الباطنيه كانت تعاد فى هيئة طقوس تؤدى أمام كهنه متخصصين فى اقامة مثل هذه الشعائر . و أيا كانت الطريقه التى نفهم بها العلاقه بين الطقوس و بين التجارب الباطنيه (الروحيه) ، فلا شك أن موقع هذه التلاوه و الجو العام الذى تتحدث عنه قد تغير بشكل درامى عما كان يحدث فى التلاوه السابقه .

ان مسرح الأحداث لم يعد سماويا ، و القارئ للتلاوه ينتابه شعور بأن هناك شئ عاجل و ملح .

المشهد التالى من العصر البطلمى و هو يصور عملية ايقاظ الملك الذى يمر بتجربة الموت الأوزيرى (الموت الطقسى / الموت طوعا) . على اليسار تحلق روح الملك فوق شجره سماويه ، و على يمين الشجره يقف حورس (أو ربما كاهن يرتدى قناع حورس) و يقوم بايقاظ الملك الذى يرقد على سرير طقسى مزين برأس و أرجل أسد .



مشهد يصور ايقاظ الملك بعد تجربة الموت الأوزيرى (الموت الطقسى) . على اليسار تقف روح الملك (فى هيئة طائر) فوق شجرة الحياه ، و على يمين الشجره يقف حورس (أو الكاهن الذى يقوم بدور حورس) و يوقظ الملك الذى يرقد على سرير طقسى . المشهد من المقاصير الأوزيريه بمعبد دندره ، و هو من العصر البطلمى .

و بعد أن يستيقظ الملك يخاطبه الكاهن و يحثه على تناول الطعام و الشراب .

تقول التلاوه رقم ٢٢٣ على لسان الكاهن :-

► اجلس أيها الملك ... لقد وضع أمامك ألف رغيف من الخبز ، و ألف اناء من الجعه ،

و ألف قطعه من اللحم المشوى من بيت الذبح (السلخانه) ،

و ألف رغيف من خبز ال "رتح" من فناء الخبيز الواسع ◄ ٧٩ .

و من الجدير بالانتباه أن الموضع الذى دونت فيه هذه التلاوه ملاصق للجدار الشمالى الذى دونت فوقه طقوس القرابين التى جاء وصفها فى فقره سابقه و التى تنتهى بوليمه عظيمه توضع أمام الملك

(١٢) تلاوه رقم ٢٢٤ : العوده :-

التلاوه الأخيره على الجدار الشرقى هى التلاوه رقم ٢٢٤ . و هى تتصل اتصالا قويا بالتلاوه السابقه و ليست أقل دراميه منها .

يبدو مسرح الأحداث و كأنه لا يزال المقبره ، حيث ينادى الكاهن على الملك قائلا :-

▶ انهض أيها الملك ، استدر أيها الملك ◀ [٨٠] .

يقوم الكاهن بتذكير الملك أن الحال تغير بشكل راديكالى و يطلب منه أن ينتبه للحدود على الأرض .

و حسب ترجمة "أليكساندر بيانكوف" يصدر الكاهن تعليمات للملك أن يدخل الى جسده :-

▶ لقد تغيرت (حالتك) تماما ، لقد تغيرت (حالتك تماما) ،لذلك عليك أن تحمى أبناءك ، انتبه الى الحد الذى فى الأرض ، ضع عليك جسد ، و أقبل نحو أبناءك ◀ [٨١] .

قام "ريموند فوكنر" و "صامويل ميرسر" بترجمة السطر الأخير من التلاوه على أنه "ارتداء الملك لجسده" ، و كأن الجسد ثوب .

ان ارتداء الجسد يمكن أيضا أن يكون رمزا لعودة الروح المرتحله الى جسدها [٨٢] .

كان ارتداء الثوب أحد الأفعال الطقسيه التى تهدف للتأكيد على اكتمال تجربة الولاده الروحيه بنجاح .

و لا شك أن هناك مغزى روحى لارتداء و خلع أثواب فى اللحظات الحرجه و الهامه أثناء الانتقال من مرحله الى أخرى فى شعائر ال "حب سد" [٨٣] .

و أيا كانت الطريقه التى تترجم بها العباره ، فان الترجمات على اختلافها تتوافق مع التفسير الغير جنائزى للنص . من المحتمل أن الطقوس الجنائزيه كانت تتضمن تعليمات للروح أن تضع عليها جسدها ، أو أن ترتدى أو تكتسى بذلك الجسد ، و لكن فى السياق الحالى فان مغزى النص يكون مفهوما اذا قبلنا أن الملك حى و أنه يقوم بتجريه روحيه .

فى التلاوه التاليه (٢٢٥) يشرع الملك فى ذبح ثور و هو عمل لا يستطيع المتوفى القيام به [٨٤] .

فى هذه التلاوه يقال أن الملك لديه السلطه على مملكة حورس و مملكة ست و أيضا مملكة أوزير .

بعباره أخرى ، ان سلطة الملك تمتد لتشمل عالم الموتى و أيضا عالم الأحياء .

رمزت متون الأهرام لسلطة الملك على عالم الموتى بتقلده صولجان ال "سخم" ، و لسلطته على عالم الأحياء بتقلده صولجان برعم اللوتس ٨٥ . جاء فى التلاوه رقم ٢١٣ (و هى أول تلاوه فى هذه السلسله) أن الملك يجلس على عرش أوزير لكى يصدر الأوامر الى الأحياء و الى أصحاب المقاعد الخفيه (الذين تستخفى أماكنهم) ، و يقوم بطقس الطواف حول مملكة حورس و مملكة ست .

اذا كانت هذه السلسله المكونه من ١٢ تلاوه تبدو و كأنها انتهت من حيث بدأت ، فقد يكون هناك سبب لذلك . و قد يكون ذلك راجعا الى أن نهاية هذه السلسله من الأحداث الروحيه و الطقوس هى نفس المكان الذى غادرت منه الروح و بدأت رحلتها .

<u>الممر الواصل بين غرفة التابوت و الغرفه الجانبيه :-</u>

الجدار الجنوبى : التلاوات من ٢٤٤ الى ٢٤٦

<u>الجدار الشمالى : التلاوات ١٩٩ ، ٣٢ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٠٠ :</u>

فى بداية الفقره الأخيره لاحظنا أن سلسله ال ١٢ تلاوه التى تمتد من الجدار الجنوبى الى الجدار الشرقى فى غرفة التابوت بهرم الملك ونيس تنتهى فى الأهرامات المتأخره عن عصره بالتلاوات رقم ٢٤٥ و ٢٤٦ بدلا من التلاوات رقم ٢٢٣ و ٢٢٤ .

فى هرم الملك ونيس نجد أن موقع التلاوه رقم ٢٤٥ و ٢٤٦ هو الجدار الجنوبى للممر الذى يصل غرفة التابوت بالغرفه الجنوبيه . و على الجدار الشمالى لنفس الممر هناك سلسله من ثلاث تلاوات ، هى التلاوات رقم ٣٢ و ٢٣ و ٢٥ و التى صادفناها على الجدار الشمالى لغرفة التابوت ، و هى نصوص تطهير تقام عند الانتقال من مرحله الى أخرى فى الطقوس .

و لذلك فهناك سبب مقنع يجعلنا ننظر للتلاوات المسجله على الجدار الجنوبى من الممر باعتبارها تنتمى الى مجموعة النصوص التى تمتد من الجدار الجنوبى للجدار الشرقى بغرفة التابوت ، بينما

تنتمى التلاوات المسجله على الجدار الشمالى للممر لمجموعة النصوص المسجله على الجدار الشمالى بغرفة التابوت و المعروفه باسم طقوس القرابين .

و لكن يظل السؤال : ما هى العلاقه بين هاتين المجموعتين ؟

اذا عرفنا أن تلاوه رقم ٢٤٥ و ٢٤٦ تحل محل تلاوه ٢٢٣ و ٢٢٤ فى الأهرامات المتأخره على عصر الملك ونيس ، فلماذا لم يحدث نفس الشئ فى هرم الملك ونيس ؟

ان المسأله هنا لا تتعلق بضيق المساحه داخل هرم الملك ونيس ، لأن تلاوه رقم ٢٤٥ و ٢٤٦ أطول من تلاوه رقم ٢٢٣ و ٢٢٤ بقدر ضئيل جدا ، و كان من الممكن أن توضع فى نفس المكان بدون أى صعوبه . يبدو أن الموضع فى الطرف الشمالى من الجدار الشرقى ترك عن قصد ليكون مناسبا لتلاوه ٢٢٣ و ٢٢٤ و ليس لتلاوه رقم ٢٤٥ و ٢٤٦ .

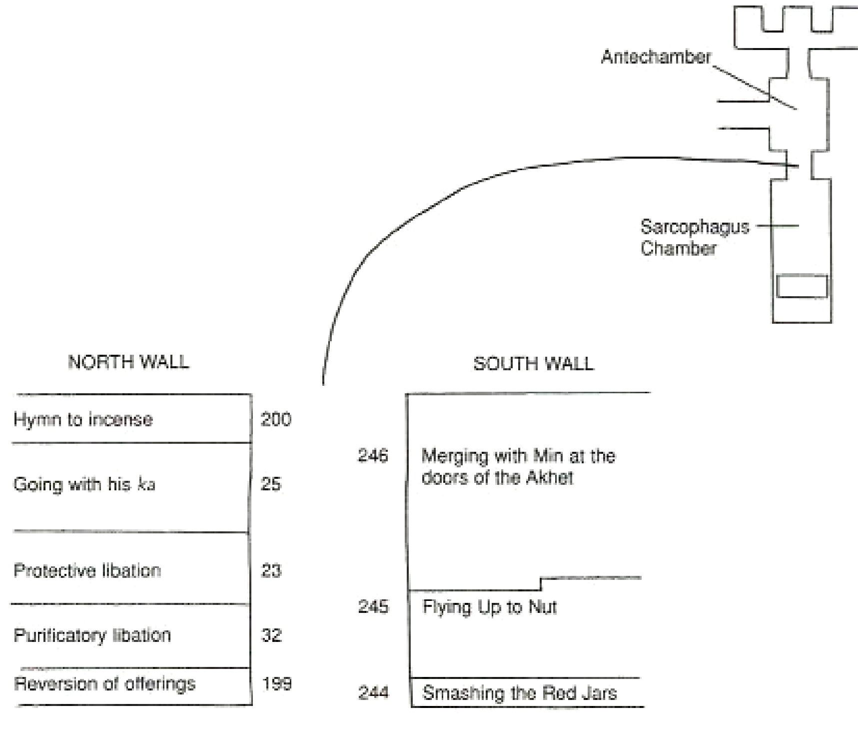
ان التلاوات رقم ٢٤٥ و ٢٤٦ هى بشكل خاص تلاوات جنوبيه .

لذلك فى أهرامات أخرى نجد أن التلاوات رقم ٢٤٥ و ٢٤٦ ، مع نصوص الجدار الجنوبى و الجدار الشرقى بغرفة التابوت بهرم الملك ونيس ، تدخل فى نطاق سلسله واحده من تلاوات الجدار الجنوبى لكى تفسح المكان على الجدار الشرقى لنصوص أخرى [٨٦] .

و لكن موضع هذه النصوص فى هرم الملك ونيس هو الجدار الجنوبى للممر .

و هناك نص واحد من نصوص الجدار الشرقى بهرم الملك ونيس تم تسجيله فى نفس المكان من الأهرامات المتأخره على عصر الملك ونيس ، و هو النص رقم ٢٢٤ و الذى يخاطب فيها الكاهن الملك بقوله (انهض أيها الملك ، و استدر) و الذى ينتهى بعبارات تحث الملك على أن يضع عليه جسده أو يرتدى جسده [٨٧] .

يبدو أن هذه التلاوه تنتمى بالأحرى الى التلاوات المسجله فى الركن الشمالى الشرقى من غرفة التابوت . ربما كان مغزى الشمال هنا هو ارتباطه بالنجوم الشماليه التى لا تغيب . و مغزى الشرق هو ارتباطه بشروق الشمس و الميلاد من جديد .



مواضع التلاوات فى الممر الواصل بين غرفة التابوت (فى الأسفلى) و الغرفه الجانبيه (فى الأعلى) بهرم الملك ونيس .

و هنا ننتقل الى السؤال التالى : لماذا اختار مدونو نصوص هرم الملك ونيس أن يضعوا مجموعة التلاوات التى سجلت على الجدار الجنوبى للأهرامات المتأخره على عصر الملك ونيس فى نفس المجموعه تمتد من الجدار الجنوبى للجدار الشرقى بغرفة التابوت بهرم الملك ونيس ؟

قد نعثر على اجابة هذا السؤال عند وصولنا للفصل الثامن حيث نبحث فى العلاقه بين نصوص الجدار الشرقى بغرفة التابوت و بين نصوص الجدار الغربى بالغرفه الجانبيه بهرم الملك ونيس .

و الآن نبقى مع نصوص الممر .

الجدار الجنوبى للممر الذى يصل غرفة التابوت بالغرفه الجانبيه بهرم الملك ونيس :-

(١) تلاوه رقم ٢٤٤ : كسر الأوانى الفخاريه الحمراء :-

تقرأ النصوص المدونه على جانبى الممر الواصل بين الغرفه الجانبيه و غرفة التابوت من الغرب الى الشرق ، أى فى اتجاه الخروج من غرفة التابوت الى الغرفه الجانبيه مما يعزز الشعور بقوة التجربه التى بدأت فى غرفة التابوت و هى منطقة الموت (الغرب) الى منطقة البعث و الميلاد الجديد (الشرق) .

تبدأ نصوص الجدار الجنوبى للممر بتلاوه قصيره هى تلاوه رقم ٢٤٤ . تصف التلاوه طقس كسر الأوانى الفخاريه الحمراء و الذى يرمز للتخلص من أعداء "حورس - الملك" .

ارتبط اللون الأحمر بشكل خاص ب "ست" ، غريم حورس [٨٨] .

يهدف فعل كسر الأوانى الحمراء الى التأكيد بطريقه سحريه على هزيمة القوى المعاديه لحورس ، و له أيضا تأثير آخر هو تمهيد الطريق أمام الملك لكى يواصل المرحله التاليه من رحلته الروحيه [٨٩] . و فى الجهه المقابله - على الجدار الشمالى - هناك تلاوه قصيره تصف طقس مراجعة القرابين أو اعادة سردها بطريقه معكوسه (تلاوه رقم ١٩٩) ، و هى عادة تأتى فى ختام مراسم تقديم القرابين تقف هاتان التلاوتان القصيرتان كحارس عند الانتقال من غرفة التابوت الى الغرفه الجانبيه .

و ربما كان طقس كسر الآنيه الحمراء و طقس التلاوه المعكوسه للقرابين يجرى فى هذا الموضع ، أى على عتبة غرفة التابوت .

(٢) تلاوه رقم ٢٤٥ : الطيران الى نوت (ربة السماء) :-

الى الشرق من التلاوه رقم ٢٤٤ ، على الجدار الجنوبى ، تقع التلاوه رقم ٢٤٥ و التى تحتفل باجتياز الملك لمملكة أوزير (العالم السفلى) التى يتركها تحته و يرتفع الى أعلى فى اتجاه ربة السماء "نوت". و مره أخرى يتخذ الملك هيئة صقر ، و يصيح قائلا :-

► لقد أتيتك يا نوت ، لقد أتيتك يا نوت ،

لقد تركت أبى أوزير فى الأرض ، و تركت حورس خلفى ،

و نمت لى أجنحة صقر ، و صار لى ريش صقر الهى / مقدس ،

لقد أتت بى "بائى" (روحى) اليك ، و زودنى سحرى "حكا" بما أحتاجه من طاقه ◄

و تجيبه "نوت" (ربة السماء) قائله :-

► عسى أن تتبوأ مكانك فى السماء ، بين النجوم ،

فأنت "النجم الوحيد" ، رفيق "حو" (رب كلمة الخلق) ،

أنظر من مقامك هذا (فى السماء) الى أوزير ، و هو يلقى بالأوامر للأرواح (الموتى) ،

تأمل ، انك فى عالم أسمى و أعلى ... انك لست من أولئك الموتى ، و لن تكون منهم ◄ ٩٠ .

ان عبارة "رفيق حو" ربما تعنى أن ونيس قد اتحد ب "سيا" (المعرفه المسبقه أو العلم الكلى) ، لأن "حو" و "سيا" هما رفقاء "رع" فى طوافه الكونى ٩١ . سيتضح مغزى رفقة الملك ل "حو" (رب كلمة الخلق) حين نتأمل النصوص المدونه على الجمالون الغربى بالغرفه الجانبيه .

(٣) تلاوه رقم ٢٤٦ : الاتحاد ب "مين" عند بوابات ال "آخت" (الأفق) :-

و بعد الصعود الى "نوت" ربة السماء ، يتخذ الملك فى التلاوه رقم ٢٤٦ هيئة ثور قوى ، و يتحد برب الاخصاب "مين" . و من الجدير بالذكر هنا أن "مين" يلعب دورا هاما فى شعائر ال "حب سد" ، و هناك مراسم قرابين معقده تقام من أجله ، كما يوصف بأنه الشاهد على طقس تحديد المسار (الجرى الطقسى) و الذى يرتدى فيه الملك نقبه قصيره يتدلى منها ذيل ثور ٩٢ .

و كان الاحتفال السنوى بالحصاد هو نفسه عيد "مين" ، و ربما ارتبط هذا العيد أيضا بشعائر ال "حب سد" ٩٣ .

ان تحول الملك الى هيئة الثور ربما يعنى أنه تحول ال "كا موت اف" (ثور أمه) ، و هو من ألقاب "مين" . و حين يتحول الملك الى "كا موت اف" فهذا يعنى أنه يعيد خلق نفسه من جديد بأن يقوم

باعادة اخصاب أمه "نوت" ربة السماء ، التى صعد اليها فى التلاوه السابقه ٩٤ .

و لكن فى هذه التلاوه لا يوصف الملك بشكل مباشر و واضح بأنه "كا موت اف" . هو فقط يظهر فى هيئة ثور مثل "مين" ، و عند ظهوره تخر كل الكائنات السماويه صامته ، و يغشاها الخشوع من قوته الروحيه و الجنسيه .



"مين" (رب الاخصاب) شاهدا على طقس تحديد المسار بشعائر ال "حب سد" . المشهد يصور شعائر ال "حب سد" التى أقامتها الملكه حتشبسوت . و فى التلاوه رقم ٢٤٦ يتحد الملك ونيس ب "مين" .

يقف الملك ونيس الآن أمام بوابات الأفق ، و حين يفتح هذه البوابات فهو بذلك يفتح طريقا الى قبة السماء ، و تحديدا الى المناطق البارده من السماء التى يتحول فيها الى كيان شمسى .

تخاطب التلاوه الملك بهذه العبارات :-

◀ انك لن تسقط ، و لن تفنى ،

و لكن سيبقى اسمك بين البشر ،

و سيخلد بين ال "نترو" (الكيانات الالهيه) ◀ ٩٥ .

<u>الجدار الشمالى من الممر الواصل بين غرفة التابوت و الغرفه الجانبيه :-</u>

<u>(١) تلاوه رقم ١٩٩ ، ٣٢ ، ٢٣ : تلاوة القرابين بطريقه معكوسه ، سوائل التطهر و الحمايه :-</u>

على الجدار الشمالى للممر ، و بعد تلاوة القرابين بطريقه معكوسه (تلاوه ١٩٩ ، التى ناقشناها فى الفقره السابقه) تقع التلاوه رقم ٣٢ و التى تصف سكب الماء تحت أقدام الملك . و على الجانب الشرقى منها تقع التلاوه رقم ٢٣ و هى تتناول أيضا طقس سكب الماء ، و هو طقس يضمن حماية أوزير و تحوت للملك ضد أعدائه .

و قد صادفنا من قبل هذه النصوص التى تتناول طقس سكب الماء على الجدار الشمالى من غرفة التابوت وسط نصوص القرابين .

<u>(٢) تلاوه رقم ٢٥ و ٢٠٠ : طقس التطهر بالبخور :-</u>

تأتى التلاوه رقم ٢٥ بعد نصوص سكب الماء ، و تتناول التطهر بالنار و ذلك بحرق البخور و تقع فى مواجهة التلاوه رقم ٢٤٦ و التى تصف عبور الملك للعالم السماوى فى هيئة ثور عظيم .

تعتبر التلاوه رقم ٢٥ – كالتلاوات السابقه (٣٢ و ٢٣) - جزءا من طقس القرابين . و هى بمثابة تعويذه تساعد الملك على أن يرتحل مع "كائه" (الكا هى القرين أو الجسم الأثيرى أو الطاقه الحيويه) تقول التلاوه :-

◄ يا ونيس ، ان أذرع "كائك" أمامك ،

يا ونيس ، ان أذرع "كائك" خلفك ،

يا ونيس ، ان أقدام "كائك" أمامك ،

يا ونيس ، ان أقدام "كائك" خلفك ◄ [٩٦] .

يسير الملك بصحبة "كائه" أثناء تعطيره بالبخور الذى يغمره بالعطر الالهى .

هناك علاقه بين التلاوه رقم ٢٥ و تلاوه أخرى بجوارها هى التلاوه رقم ٢٠٠ . و التلاوتان معا تشكلان طقس بخور يتحد الملك خلاله بكائه .

يتضح معنى هذا الاتحاد فقط حين ندرك أن مغزى ال "كا" الملكيه لا ينحصر فى شخص الملك . ان ال "كا" الملكيه هى مصدر هائل للطاقه الحيويه ، و هى وظيفه الهيه مقدسه [٩٧] .
كانت ال "كا" الملكيه فى نظر المصريين القدماء هى همزة الوصل بين الملك الانسان و بين العالم الالهى ، و من خلال اتحاد الملك بالكا الملكيه يتحول الى كيان الهى .
تصف هذه التلاوه تحول الملك الحى الى كيان الهى فى طقس يعتبر هو الصوره الأوليه لطقوس مشابهه ظهرت فى عصر الدوله الحديثه تعرف بطقوس التحول الشمسى [٩٨] .
و كما رأينا فى غرفة التابوت ، ان نصوص الجدار الشمالى للممر هى نصوص طقسيه ، أما نصوص الجدار الجنوبى للممر فهى تصف تجارب باطنيه و تحولات تمر بها روح الملك .
يبدو أن نصوص الممر تستكمل الموضوعات التى بدأت فى غرفة التابوت ، رغم أننا لا نستطيع أن نجزم اذا كانت تستكمل طقس القرابين تحديدا [٩٩] .
يمكننا أن نستشعر وجود فكره و قصد وراء موضع النصوص فى الممر فى مواجهة بعضها البعض ، و التى تبدأ بطقس كسر الأوانى الفخاريه الحمراء على الجدار الجنوبى (تلاوه ٢٤٤) ، ثم قراءة القرابين بطريقه معكوسه على الجدار الشمالى (تلاوه ١٩٩) على العتبه التى تفصل غرفة التابوت عن الممر . و أثناء صعود الملك الى أمه نوت على الجدار الجنوبى (تلاوه ٢٤٥) تقام له طقوس سكب الماء بهدف تطهيره و حمايته على الجدار الشمالى (تلاوه ٣٢ و ٢٣) . و يتحد برب الاخصاب "مين" فى هيئة ثور على الجدار الجنوبى و يقف على بوابات ال "آخت" (تلاوه ٢٤٦) على الجدار الشمالى ، و يتعطر بالبخور لكى يستطيع أن يرتحل مع كائه (تلاوه ٢٥ و ٢٠٠) و هو ما يعنى تحوله الى كيان الهى .

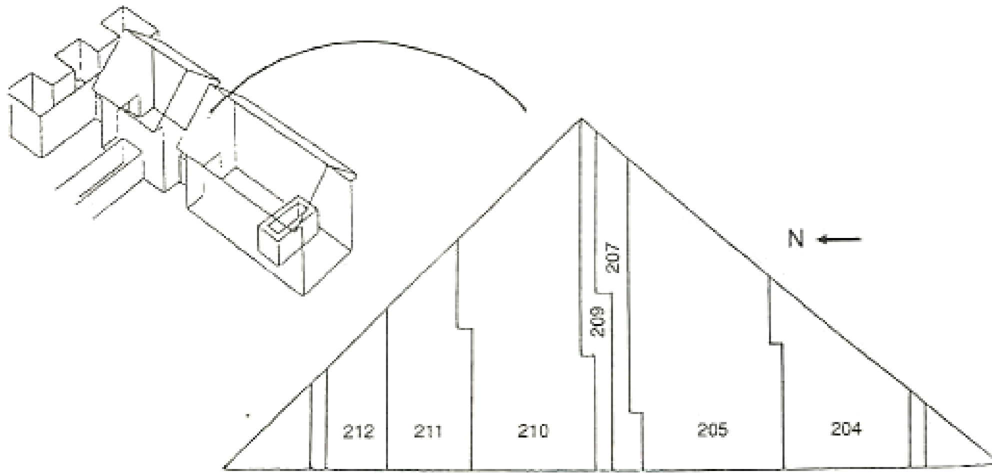
الجمالون الشرقى بغرفة التابوت :

التلاوات رقم ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ :-

فى غرفة التابوت بهرم الملك ونيس هناك سبع تلاوات مسجله على الجمالون (الجزء الأعلى من مثلث) الذى يعلو الجدار الشرقى ، و الموضوع الرئيسى الذى تدور حوله هذه التلاوات هو الغذاء المادى و الروحى للملك .

تشكل هذه التلاوات السبعه مجموعه متميزه و قائمه بذاتها ، مثل التلاوات السبعه المسجله على الجانب الآخر فوق الجمالون الغربى بالغرفه الجانبيه . و يبدو أن كل مجموعه من هذه المجموعات تكمل الأخرى ١٠٠ . و هناك عناصر من كل مجموعه تم ادخالها بعد ذلك فى نص واحد ، و لذلك يبدو أن قدماء المصريين كانوا ينظرون لهذه المجموعات على أنها تشكل كيانا واحدا ١٠١ .

و الموضوع الرئيسى لنصوص الجمالون الشرقى بغرفة التابوت هو تغذية الملك و امداده بالقوت ، أما الموضوع الرئيسى لنصوص الجمالون الغربى بالغرفه الجانبيه فهو الولادة السماويه للملك .



نصوص الجمالون الشرقى بغرفة التابوت بهرم الملك ونيس و هى تدور حول الغذاء المادى و الروحى للملك . تقرأ هذه النصوص من الجنوب الى الشمالى (أى من اليمين الى اليسار) .

يبدو أن موضع هذه المجموعات السباعيه من النصوص هو شئ مقصود ، بحيث تقع كل منهما على الجهه الأخرى من الجدار و بذلك تعزز كل منهما الأخرى بشكل سحرى .

و هنا يجدر بنا أن نذكر ملاحظة أبداها عالم الكيمياء الفرنسى Schwaller de Lubicz ، و هى ملاحظه قائمه على تحليل دقيق للمعمار المصرى القديم بوجه عام و لمعبد الأقصر بوجه خاص .

لاحظ Schwaller de Lubicz أن هناك مناظر أو نصوص مسجله على أحد جدران المعابد ترتبط من حيث الموضوع بمناظر أو نصوص أخرى على الناحيه الأخرى من الجدار .

أطلق Schwaller de Lubicz على هذه العلاقه اسم "تبادل المواقع" (transposition) ، و وصفها بالعبارات التاليه :-

► فى المعمار المصرى نجد أن الفكره التى بدأ طرحها على أحد الجدران يتم استكمالها على جدار آخر فى غرفه أخرى مخصصه لشرح و تعميق نفس الفكره . ان التوافق و الانسجام بين الموضوعين يتطور من خلال عنصر مشترك و يخلق سلسله تبرز المعنى الباطنى للنصوص كنتيجه منطقيه .

عند قراءتنا لنصوص المعابد غالبا ما نكتشف أن الرموز المسجله على جدار لا يتضح معناها الا من خلال هذه العلاقه الغير مباشره مع رموز أخرى موجوده على الجانب الآخر من الجدار ◄ ١٠٢ .

قد تكون العلاقه بين نصوص الجمالون الشرقى بغرفة التابوت و نصوص الجمالون الغربى بالغرفه الجانبيه أحد أمثلة "تبادل المواقع" المشار اليه هنا ، و سيتضح ذلك كلما تابعنا قراءة النصوص .

سنقرأ أولا النصوص السبعه للجمالون الغربى بغرفة التابوت ، و فى الفصل الثامن سنعود لقراءة النصوص السبعه للجمالون الغربى بالغرفه الجانبيه .

(١) تلاوه رقم ٢٠٤ : الغذاء الذى يقدمه أوزير لروح الملك :-

تبدأ سلسلة السبع تلاوات من الطرف الجنوبى لغرفة التابوت بتلاوتين فريدتين ليس لهما مثيل فى هرم الملك ونيس ، و هما تلاوه رقم ٢٠٤ و ٢٠٥ . تؤكد التلاوتان على أن الملك ونيس لا يعانى

الجوع لأنه يحصل على قوته من "أوزير" (تلاوه ٢٠٤) و من "رع" (تلاوه ٢٠٥) .
تقول التلاوه رقم ٢٠٤ أن "أصبع الملك ونيس الصغير يخرج ما فى سرة أوزير" و هى عباره قد تشير الى دور أوزير باعتباره رب الأرض الخصبه ١٠٣ . و حين يفعل الملك ذلك تنضج المحاصيل و يبتهج الفلاحون .

يبدو لأول وهله أن النص يتحدث عن المحاصيل و المؤن فى هذا العالم ، الا أن الاشاره لأوزير تعنى أن مصدر غذاء الملك موجود فى عالم الروح . كما تذكر التلاوه كيان الهى آخر يدعى "ها" ، و يعتبر ربا للجبانه الغربيه و للموتى مثل أوزير (و ربما يكون أحد صوره) ١٠٤ .
تؤكد التلاوه على أن "ها" هو الذى يذهب جوع الملك ونيس . و هنا علينا أن ننتبه الى أن جوع و عطش الملك ونيس هو جوع و عطش روحى و ليس مادى ، لأن ونيس فى رحلة للعالم الآخر .

(٢) تلاوه رقم ٢٠٥ : تحول الملك الى ثور :-

يتضح موقع الملك فى العالم الآخر بشكل أكبر فى تلاوه رقم ٢٠٥ ، و فيها يهب "رع" للملك ونيس مؤن من الشعير و القمح و الخبز و الجعه . و فيها أيضا يوصف الملك ونيس بأنه لا محدود ، و لا متناهى ، و أنه حر . و يفترض أنه قد تحرر من قيود الجسد المادى و أصبح ينتمى للعالم الالهى لأن الكيانات الالهيه تراه هناك (أى تعترف بوجوده ككيان روحى خالد مثلهم) ١٠٥ .
ان رؤية الكيانات الالهيه للملك تعنى ضمنيا الاعتراف به ككيان روحى خالد مثلهم . و الأمر هنا أشبه بما طرحه الفيلسوف الأيرلندى "جورج بيركلى" (الذى عاش فى القرن الثامن عشر الميلادى) حين قال : "حين يكون الشئ مرئيا ، فان ذلك تأكيد لوجوده" .
أن يصبح الانسان مرئيا فى العالم الالهى هو شئ ينطوى على مغزى وجودى ، فالرؤيه تسبغ على الشخص المرئى درجه من درجات الواقعيه الروحيه و تجعل منه حقيقه فى عالم الروح ١٠٦ .
تصف التلاوه تحول الملك الى هيئة ثور قوى ، و بذلك يكون ابنا ل "رع" .
فى التلاوه رقم ٢٤٦ المسجله فى الممر الواصل بين غرفة التابوت و الغرفه الجانبيه كان لقب "الثور

العظيم" يربط الملك ونيس ب "مين" ، أما فى هذه التلاوه فان تحول الملك الى ثور يوحده و يمزجه بطاقة "رع" الخلاقه و المانحه للخصب و التى لا تقهر .

و لكن ما هو المغزى الروحى لتحول الملك الى ثور ؟

هل هو تعبير مجازى عن امتلاك الملك لقدرات أعلى من القدرات البشريه العاديه ؟

هل هو لقب يمنح للملك لكى يربطه ، ربما بشكل سحرى ، باله الشمس ؟

هل للأمر معنى يتعلق أيضا بالتجارب الروحيه ؟

هل حدث ذلك التحول الى ثور بالفعل ؟

علينا أن لا نستبعد هذه الامكانيه ، لأن هناك روايات لشهود عيان حضروا جلسات شامانيه تحول فيها الشامان الى ثور ١٠٧ .

اذا كنا لا نصدق هذه الروايات ، لأننا لا نعتقد أن الانسان يمكن أن يحول نفسه الى هيئة حيوان ، فاننا نحرم أنفسنا من اختراق الوعى الدينى (الروحى) لقدماء المصريين .

يقول عالم الأنثروبولوجى "ميرسيا ايلياد" أن التحولات السحريه الى هيئة الحيوان تتضمن الخروج من الذات الدنيا فى تجربه من تجارب الوعى المتغير (أو تجارب الخروج من الجسد) ، و يقول أيضا ◀ لا شك فى قدرة الشامان على العوده الى الحياه الحيوانيه بفطرتها النقيه . ان الحيوان الذى يتحول اليه الشامان هو فى الحقيقه حيوان أسطورى ، أى جد أو سلف أو خالق . حين يتحول الانسان الى ذلك الحيوان الأسطورى ، فانه بذلك يتحول الى شئ أعظم و أكبر من ذاته الدنيا المحدوده بالجسد البشرى المادى . هذا التحول الى كائن أسطورى يجعل الانسان على اتصال بمصدر الوجود و بالينبوع الذى يجدد طاقة الكون ، و هى تجربه مفعمه بالنشاط و الحيويه ، لا يقتصر أثرها على نشوه روحيه مؤقته ، و انما هى تجربه روحيه عميقه تبين للشامان مدى قوته و تجعله على اتصال بالعالم السماوى ▶ ١٠٨ .

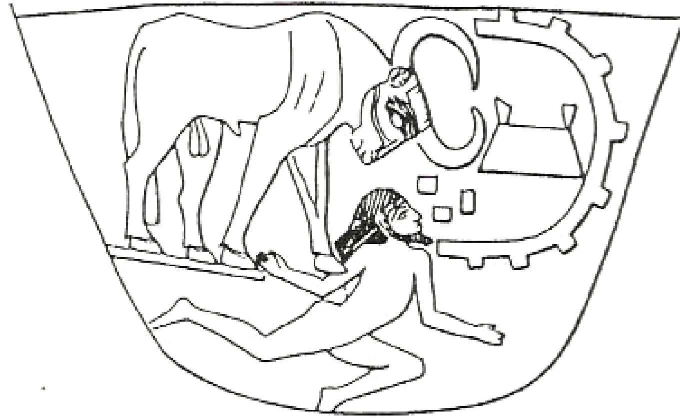
ان هذه المقارنه بين التجربة الروحيه للملك ونيس و بين التجارب الروحيه الشامانيه لا تعنى أن

ملك مصر كان يمارس الشامانيه ، و لا يمكننا القول بأن مصر القديمه عرفت الممارسات الشامانيه بمعناها المعروف فى عصورنا الحديثه (فى سيبيريا و عند سكان أمريكا و أستراليا الأصليين و سكان جزر المحيط الهادى و بعض القبائل الأفريقيه) .

و لكن المقصود هو أن الوعى الدينى المصرى له جذور شامانيه ، و علينا أن نضع هذه الجذور الشامانيه فى اعتبارنا اذا أردنا أن نفهم أحداثا معينه مثل تحول الملك الى ثور .

ان هذا التحول لم يكن شيئا حصريا للملك ونيس وحده . فهناك مشاهد تصور ملك مصر فى هيئة ثور منذ بداية عصر الأسرات . يظهر ملك مصر فى هيئة ثور يقوم بهدم جدران مدينه محصنه و يطأ الأعداء بأقدامه . و ربما كانت هذه المشاهد هى المقابل التصويرى لفحوى التلاوه التى تصف تحول الملك ونيس الى ثور عظيم يهاجم قلعة يطلق عليها اسم قلعة "كينزت" .

و "كينزت" هى مكان يقع فى أقصى جنوب مصر ، و هى بذلك ترتبط بالنوبه ، أحد أعداء مصر التقليديين . و "كينزت" تقع أيضا فى السماء ، و هى مكان للتطهر يقع عند حدود حقول الايارو (حقول الخصب ، أو حقول البوص) .



الملك نارمر فى هيئة ثور يهدم أسوار قلعه و يطأ الأعداء بأقدامه . و فى متون الأهرام يتخذ الملك ونيس هيئة ثور و يحطم قلعة "كينزت" ، و هى مكان أسطورى و أيضا موضع جغرافى يقع عند حدود مصر الجنوبيه . المشهد من لوحة نارمر من عصر الأسره الأولى .

يوحى النص بقوة الملك الجسديه ، و لكن هناك أيضا احساس بتمجيد الملك و رفعه للعالم السماوى . يبدو أن هذا التحول يقع فى عالم آخر ، لأن "كينزت" ، التى ورد اسمها فى متون الأهرام ، هى مكان فى العالم الآخر ١٠٩ .



الملك ونيس بصحبة اثنتين من الربات السماويات . هذا المشهد هو جزء من نقش عثر عليه فى المعبد المجاور لهرم الملك ونيس بسقاره .

فى هذه التلاوه يظهر الملك ككيان روحى قوى ، مقرب من "رع" و منتمى اليه ، و أيضا ككائن مفعم بالقوه الجنسيه . تؤكد التلاوه على أن الملك يتناول خمس وجبات : ثلاثه منها فى السماء ، و اثنتان فى الأرض . ثم يبدأ فى معاشرة "موويت" (و هى ربه تجسد قوة السائل المنوى) ، و فى تقبيل ربه أخرى تدعى "شوست" (ربة الجفاف) ، و يتحد بالربه "نخبوت" (من ربات الخصوبه) ، و يمارس الحب مع الربه "الجميله" .

بعد هذه العلاقات الجنسيه المتعدده ليس من المستغرب أن نجد الملك ونيس يخشى من نقص السائل المنوى (تب تب) ، و لكن الربه "الجميله" تمنحه الخبز و أيضا "تفعل له معروفا فى ذلك اليوم" ١١٠ . فما هو مغزى هذا الانغماس فى الجنس ؟

أول شئ يجب علينا الانتباه له عند البحث عن اجابة ذلك السؤال أن الملك ونيس هنا يدخل فى علاقه مع كائنات سماويه ، و ليس مع سيدات من لحم و دم .

ثانيا ، أن علاقة الملك ونيس تكون فى البدايه بثلاث ربات ، ثم تأتى رابعتهن و هى "الجميله" التى تهتم به و تمنحه الخبز . يبدو الأمر و كأننا نتلمس طقسا شامانيا ، لأن فكرة وجود زوجه سماويه يعتبر من الموضوعات الشائعه بين الشمانز ، و لقاء الشمان بزوجه سماويه يسبقه غالبا دخول الشامان فى علاقات جنسيه مع أرواح مؤنثه ١١١ .

يقول "ميرسيا ايلياد" : ◀ ان فكرة وجود زوجه سماويه للشامان تجهز له وجبات الطعام فى السماء السابعه و تضاجعه هى دليل آخر على أنه يشارك الكائنات الماورائيه حالتها الروحيه ، و أنه بطل أسطورى ذاق الموت و لكنه ولد من جديد و لذلك فهو يتمتع بحياه أخرى فى السماء ◀ ١١٢ .

هذه الجذور الشامانيه التى تقف وراء علاقات الملك الجنسيه بكيانات روحيه ترتبط ارتباطا قويا بتحول الملك الى هيئة الثور .

ان هيئة الثور تجعله يتحد ب "كا موت اف" (ثور أمه) ، و هو الذى يضمن ميلاده من جديد ، لأن "كا موت اف" يخلق نفسه من جديد بأن يعيد اخصاب أمه السماويه .

ربما كان اسم "الجميله" هو لقب من ألقاب حتحور أو نوت أو ايزيس ، و هن جميعا صور للأم السماويه . من خلال اخصاب هذه الأم الكونيه يمكن للملك أن يولد من جديد ١١٣ .

(٣ و ٤) تلاوه رقم ٢٠٧ و ٢٠٩ : قربان ما فى عين "رع" ، الفراغ و الامتلاء :-

ثم تأتى بعد ذلك تلاوتان قصيرتان : الأولى تلاوه رقم ٢٠٧ ، و هى تصف تقديم قربان يطلق عليه "قربان ما فى عين رع" . و الثانيه تلاوه رقم ٢٠٩ ، و هى تتناول علاقة الملك ب "شو" (الفراغ / الحاجه) و تشبه الى حد ما أقاصيص و أمثلة حكماء الزن ، اذ تقول :-

▶ اذا بلغ "شو" (الفراغ) ذروته ، فلن يستطيع ونيس أن يأخذ طعامه ،

و اذا بلغ ونيس ذروته (ذروة احساسه بالشبع) ، فلن يستطيع "شو" (الفراغ) أن يأخذ طعامه ◀ ١١٤ .

لكى نفسر هذا اللغز علينا أن نعى أولا أن اكتساب الحكمه أو البصيره فى مصر القديمه ارتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الحصول على الغذاء . فالكلمه التى تدل على الحكمه فى مصر القديمه و هى "ساى" تستخدم أيضا للدلاله على الامتلاء التام و الشبع أو التخمه التى يشعر بها المرء بعد تناول وجبه دسمه . و بعباره أخرى فان كلمة "ساى" (الامتلاء/الحكمه) هى عكس كلمة "شو" (الفراغ / الحاجه) ١١٥ .

ان كلمة "شو" فى النص السابق لا تعبر فقط عن رغبة ونيس فى الوصول الى الحكمه ، و انما هو أيضا لا يستطيع أن يشبع رغبته بينما الفراغ (نقص الغذاء الروحى) قد بلغ ذروته .

و التلاوات المتبقيه على الجمالون (تلاوه ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢) تصف لهفة الملك على تناول طعام الكيانات الالهيه ، لأن الطعام الالهى وحده هو الذى يمده بالغذاء الروحى .

فما هو طعام الكيانات الالهيه ؟

اعتقد المصريون القدماء أن الكيانات الالهيه تقتات على ال "ماعت" (الحقيقه) ١١٦ .

و من ألقاب ماعت لقب "عين رع" ، لذلك قد تكون ماعت هى المقصود بقربان "ما فى عين رع" الذى جاء ذكره فى تلاوه ٢٠٧ ١١٧ .

فى الظاهر يبدو أن نصوص التلاوتين هى نصوص مصاحبه لتقديم قرابين ، و لكن على مستوى

أعمق نجد أن النصوص تتحدث عن رغبة الملك فى الحصول على الغذاء الروحى الذى يؤدى الى عكس الفراغ و الحاجه ، أى يؤدى الى الامتلاء و الحكمه .

و من الجدير بالذكر هنا أن هناك تلاوه سجلت فى الناحيه الأخرى من الموضع الذى سجلت فيه تلاوه ٢٠٧ و ٢٠٩ ، فى الغرفه الجانبيه ، و هى تلاوه ٢٥٠ ، و فيها يتحدث الملك ونيس و يقول أنه صار ربا للحكمه "حر ساى" ، و أنه اتحد و امتزج ب "سيا" رب الحكمه و البصيره ، و هى توريه تعزز المعنى و تقويه .

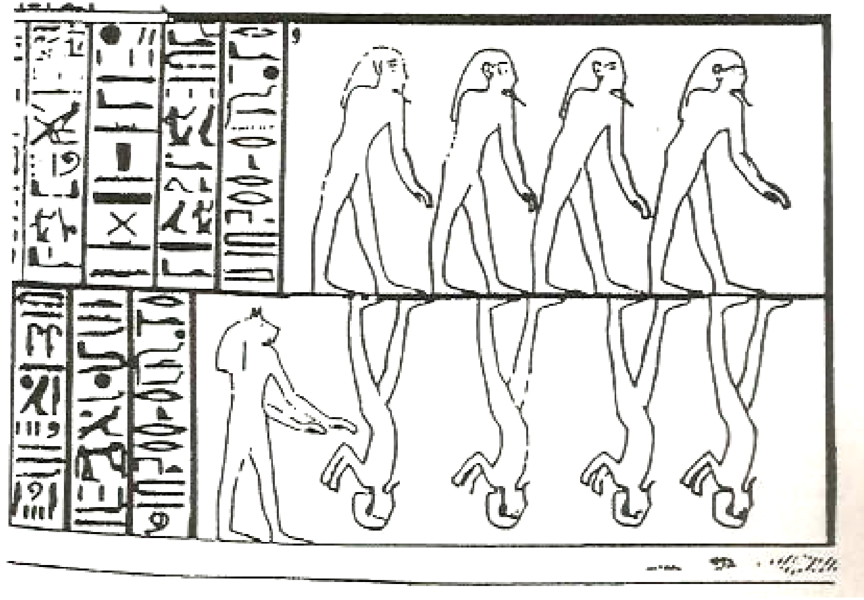
(٥) تلاوه رقم ٢١٠ : اجتياز العالم المقلوب رأسا على عقب (العالم السفلى) :-

تدور التلاوه رقم ٢١٠ حول حماية الملك من أن يتناول فضلاته و يشرب بوله ، و تضمن له أن يقتات على الطعام الالهى و خاصة طعام "رع" و طعام "تحوت" .

يعتبر تناول الانسان لفضلاته أحد الأخطار التى تواجه الروح عند ارتحالها فى العالم السفلى ، لأن بعض الأرواح لا تدرى أن العالم السفلى هو عالم مقلوب رأسا على عقب ، حيث كل شئ فيه صورة مرآه معكوسه من نظيره فى العالم المادى [١١٨] .

فى الشكل التالى نرى نموذجا لبعض الأرواح التى تسير فى العالم السفلى رأسا على عقب .

و الشكل يعود لعصر الدوله الحديثه و لكن الفكره تعود لعصر متون الأهرام .



هناك عدة أخطار تواجه الروح عند ارتحالها فى العالم السفلى و منها خطر السير رأسا على عقب و بالتالى تقوم أجهزة الجسد بالعمل بطريقه معكوسه فيتناول الانسان فضلاته . المشهد من كتاب الأرض ، من مقبرة الملك رمسيس التاسع ، وادى الملوك ، الأقصر ، أسره عشرين ، دوله حديثه .

ان فكرة العالم السفلى المقلوب رأسا على عقب هى فكره عالميه موجوده فى تراث و أدب الشامانز ، و هو ما يعنى امكانية وجود جذور شامانيه لمتون الأهرام . لأن هذه الفكره موجوده فى العديد من الثقافات الشامانيه فى مختلف أنحاء العالم ١١٩ .

ان هذه الفكره لا تنتمى لنظام عقائدى بقدر ما تشكل جزءا من تجارب روحيه حقيقيه كانت تمارس فى مصر القديمه فى عصر متون الأهرام . و نصوص هرم الملك ونيس تصف أحد الأخطار التى يجب على الروح المرتحله فى العالم الآخر أن تحترس منها .

يعتمد الملك ونيس فى تحديد اتجاهه الصحيح و السير معتدلا على اثنين من الكيانات الالهيه التى تضئ النهار و الليل بنور الشمس و القمر ، و تنظم ايقاع النور و الظلمه فى السماء و أيضا ايقاع النوم و اليقظه فى الوعى الانسانى ، و هما "رع" و "تحوت" .

ان غذاء "رع" يربط الملك ونيس بالطاقه الروحيه الديناميكيه الخلاقه و التى تجعل من "رع" ملكا للعالم الالهى . أما غذاء تحوت فيربطه بالحكمه التى يحتاجها لكى يجتاز طرق العالم الآخر .

و هكذا يبتهل الملك قائلا :-

◄ خذنى معك ، لكى آكل مما تأكل منه ، و أشرب مما تشرب منه ،

و أحيا على ما تحيا عليه ، و أجلس على ما تجلس عليه ،

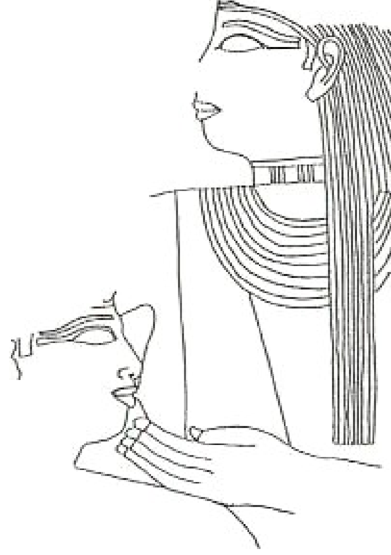
و لكى أتقوى بما أنت قوى به ، و لكى أبحر فى القارب الذى تبحر فيه ► ١٢٠ .

و هكذا يجد الملك قوته فى العالم الالهى ، و يطوف السموات مثل "رع" ، و يقطعها مثل "تحوت" .

(٦) تلاوه رقم ٢١١ : ولادة الملك ونيس كنجم فى السماء :-

تذكر التلاوه رقم ٢١١ بكل وضوح أن السبب وراء رغبة الملك ونيس فى تناول الطعام الالهى هو أنه ولد من جديد ولاده روحيه . لقد ولد داخل كيانه شئ مختلف تماما عن الجوع و العطش المادى ، و لكنه يحتاج الى أن يتغذى على طعام الهى .

و لذلك ترضع روح الملك من لبن الأم السماويه "ايات" . و قد صور الفنان المصرى القديم هذا الحدث فى أحد المشاهد التى عثر عليها فى المعبد المجاور لهرم الملك ونيس ، حيث نرى الملك يرضع كطفل من احدى الربات .



الملك ونيس يرضع لبن الأم السماويه "ايات" كما ورد فى التلاوه رقم ٢١١ . عثر على هذا المشهد فى المعبد المجاور لهرم الملك ونيس بسقاره .

ان التلاوه رقم ٢١١ تصف حدث باطنى و تجربه روحيه يعيد الملك تكرارها بشكل طقسى فى شعائر ال "حب سد" ١٢١ . يقول الملك ونيس فى هذه التلاوه :-

▶ان أمى التى ترعانى هى "ايات" ، و هى التى تغذينى ، و هى التى حملت بى ،

لقد حملت بى فى الليل .. أنا أنتمى الى أولئك الذين فى صحبة "رع" ◀ ١٢٢ .

لقد أصبح الملك ونيس واعيا لوجود عنصر داخل كيانه له أصل سماوى نقى . و من المؤكد أن هذه التجربه هى النموذج الأول لموضوع الولاده السماويه (الروحيه) الذى تحدثت عنه النصوص الهرمسيه ١٢٣ .

تقول التلاوه أن الحمل بالملك ونيس وقع فى "نون" . و "نون" هى المحيط الأزلى و مصدر الوجود ، و هى الجد أو السلف المباشر الذى أتت منه الكيانات الالهيه .

و بعباره أخرى لقد صار الملك ونيس واعيا أن المصدر الروحى للوجود (نون) هو مصدر وجوده .

و هكذا أصبح بمقدوره أن يجلب الغذاء (الخبز) لشعبه . تقول التلاوه على لسان الملك :-

▶ لقد حملت بى أمى فى "نون" (مياه الأزل / المحيط الأزلى) ،

و لقد أتيت و جلبت لكم الخبز الذى وجدته هناك ◀ ١٢٤ .

و هذه العباره جديره بالتامل . ان الخبز الذى أحضره الملك ونيس هو الخبز الذى وجده فى "نون" (المحيط الأزلى) . هناك نوع واحد من الخبز نعرف أنه يوجد فى المحيط الأزلى الذى نشأ منه الخلق ، هذا الخبز هو ماعت ١٢٥ .

حين يجلب الملك لشعبه هذا الخبز الروحى ، فهو بذلك يقيم الماعت فى أنحاء البلاد ، أى يجعل أرض مصر و شعبها فى اتساق مع النظام الكونى ١٢٦ . و هذا هو الهدف من تجربة الولاده الروحيه للملك و تتويجه بوصفه حورس الحى . ان الأمر هنا لا يتعلق بتجربه روحيه شخصيه محدوده للملك يولد فيها من جديد ، و انما بتجربه روحيه تمنح الملك القدره على أن يجلب الجوهر الروحى للتجربه و يجعله فى خدمة أرض مصر كلها و خدمة شعبها .

(٧) تلاوه رقم ٢١٢ : الطعام الالهى الذى يقتات به الملك :-

تؤكد التلاوه الأخيره المسجله على الجمالون الشرقى بغرفة التابوت أن الملك ولد من جديد كحورس ، لأن أوزير (سيد الغربيين ، و ملك مملكة الموتى) يحضر المؤن لحورس .

يبتهل الملك ونيس فى التلاوه رقم ٢١٢ قائلا :-

▶ أنا أحيا على ما يحيا به (حورس) ،

أنا آكل مما يأكله (حورس) ، و أشرب مما يشربه ◀ ١٢٧ .

مره أخرى تعود التلاوات للحديث عن امداد الملك بغذاء الهى . و من الجدير بالذكر أن هناك تلاوه على الناحيه الأخرى من الجمالون فى الغرفه الجانبيه تصف الملك ونيس بأنه "الحكيم" أو "الممتلئ" (ساى) الذى ولد من جديد من رحم "نوت" ، كما يولد "رع" (تلاوه رقم ٢٤٧ ، الجزء الأول) .

و كما تهب عين حورس الحياه لأوزير ، كذلك يهب أوزير الغذاء لحورس ، كما فعل فى التلاوه رقم ٢٠٤ فى الناحيه الأخرى من الجمالون .

ان أوزير هو همزة الوصل المباشره بين حورس و بين العالم الالهى .

يرمز أوزير فى هذا السياق لتجربة الملك الروحيه و وعيه بنفسه و هو يرتحل فى عالم الروح .

ان أوزير هو الملك الذى ارتحل الى الغرب (عالم الموتى) ، فصار يعرف ذلك العالم ، و اختبر المعرفة الرهيبه لما يوجد فيما وراء عتبة الموت ، و هو الآن يحمل هذه المعرفه معه عند عودته الى عالم الأحياء .

الفصل الثامن : نصوص الغرفه الجانبيه بهرم الملك ونيس

الجمالون الغربى (التلاوات من ٢٤٧ الى ٢٥٣) :-

على الجهه الأخرى من الجمالون الذى يعلو الجدار الشرقى بغرفة التابوت يقع الجمالون الغربى بالغرفه الجانبيه ، و كلاهما صورة مرآه من الآخر .

يحتوى الجمالون الغربى بالغرفه الجانبيه على سبع تلاوات تدور بشكل رئيسى حول الولاده السماويه للملك ونيس و دخوله الى عالم الروح حيث يندمج فى ذلك العالم و يصبح جزءا منه .

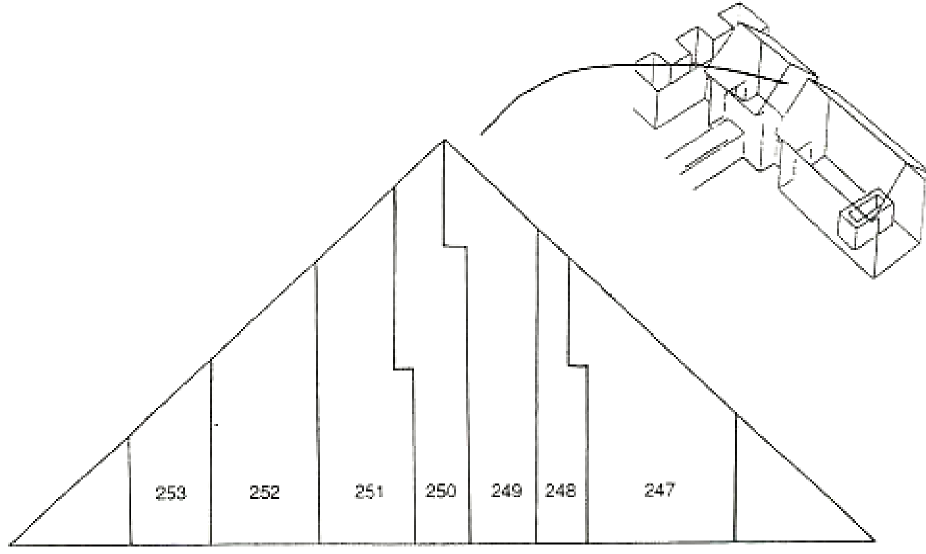
ترتبط هذه التلاوات من ناحية الموضوع بالسبع تلاوات المسجله على الجمالون الشرقى بغرفة التابوت و التى تقع فى الناحيه الأخرى من الجدار . و هو ما يعنى أنها وضعت هكذا عن قصد لكى تعزز – بطريقه سحريه – النصوص التى تقابلها فى الناحيه الأخرى .

أطلق عالم الكيمياء الفرنسى Schwaller de Lubicz على ذلك الأسلوب فى توزيع النصوص اسم "تبادل المواقع" (transposition) ، و ستصادفنا المزيد من الأمثله على تطبيق ذلك الأسلوب كلما تابعنا قراءة النصوص .

(١) تلاوه رقم ٢٤٧ : ايقاظ الملك من تجربة الموت الطقسى (الاختيارى) :-

تبدأ التلاوه رقم ٢٤٧ بعبارات تخاطب الملك بوصفه أوزير و تحثه على أن يستيقظ و يخرج من ال "دوات" (العالم السفلى) ، و تصفه بأنه الحكيم أو الممتلئ بالحكمه *"ساى"* .

لقد ولد الملك من جديد كما ولد "رع" من رحم الأم السماويه "نوت" ، التى تلد ال "نترو" (الكائنات السماويه) . و الجزء الثانى من التلاوه عباره عن كلمات طقسيه يرتلها كاهن يقوم بدور حورس الذى يوقظ الملك ونيس .



يوضح هذا الشكل مواضع التلاوات السبعه التى تتناول الولاده السماويه للملك و المدونه على الجمالون الغربى بالغرفه الجانبيه بهرم الملك ونيس . تقرأ النصوص من الشمال الى الجنوب (أى من اليمين الى الشمال) .

يعتبر هذا النص من نصوص البعث ، و هو شبيه بالتلاوات رقم ٢٢٣ و ٢٢٤ على الجدار الشرقى بغرفة التابوت ، و يجب أن يقرأ كجزء من طقس ايقاظ الملك من تجربة الموت الأوزيرى .

تخاطب التلاوه الملك و تأمره أن يعود الى جسده و يستخدم حواسه مره أخرى .

ينادى الكاهن الملك قائلا :-

◀يا ونيس ، يا ونيس : أنظر ،

يا ونيس ، يا ونيس : أبصر ،

يا ونيس ، يا ونيس : اسمع ،

يا ونيس ، يا ونيس : كن حاضرا (يقظا) ،

يا ونيس ، يا ونيس : أدر جسدك و ارقد على جنبك ،

افعل ما آمرك به ... انهض ، يا من تمقت النوم ، و يا من أصابه التعب ◀ [1] .

علينا أن ننتبه الى شئ هام و هو أن تحول الملك الى "أوزير اليقظ" (أو الذى قام من الموت) يعنى

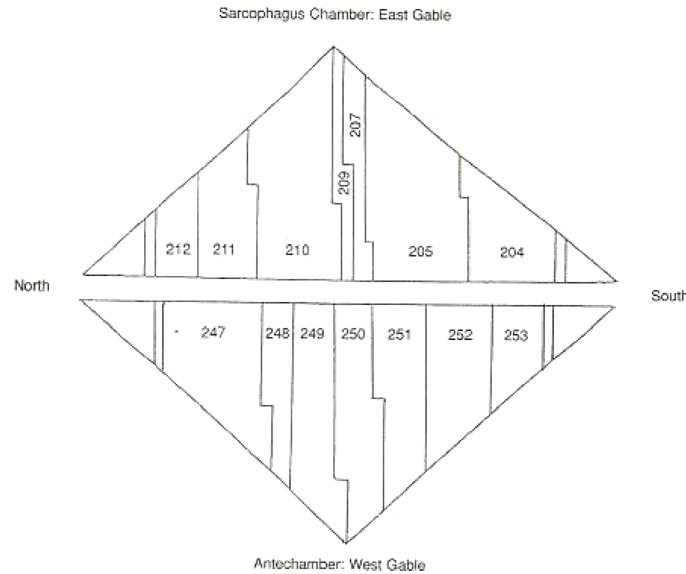
أنه أصبح "حورس المولود من جديد" . أن يقظة الملك من النوم الأوزيرى يعنى أنه قد ولد من جديد ولاده روحيه و صار حورس الطفل . و لذلك يعتبر ايقاظ الملك من تجربة الموت الطقسى مرادفا لولادته من جديد ككيان روحى .

و من الجدير بالذكر هنا أن التلاوه رقم ٢١١ و التى تقع على الجانب الآخر من الجدار تتناول هى الأخرى موضوع الولادة السماويه للملك ، و هو نفس الموضوع الذى تتحدث عنه تلاوه رقم ٢٤٧ .

جاء فى التلاوه رقم ٢١١ على الجمالون الشرقى بغرفة التابوت :-

◀ لقد حملت بى أمى فى الليل ، و ولدتنى فى الليل ▶ ٢ .

الشكل التالى يوضح العلاقه بين النصوص على جانبى الجمالون . و نلاحظ أن التلاوه رقم ٢٤٧ تمتد لتغطى المساحه التى تقابل تلاوه رقم ٢١٢ و تلاوه رقم ٢١١ .



النصوص السبعه المدونه على الجمالون الشرقى لغرفة التابوت تتحدث عن نفس الموضوع الذى تدور حوله نصوص الجمالون الغربى بالغرفه الجانبيه و الذى يقع فى الجهه المقابله لها . و يبدو أن النصوص تتجه من غرفة التابوت (المثلث الأعلى فى الشكل) الى الغرفه الجانبيه (المثلث الأسفل) .

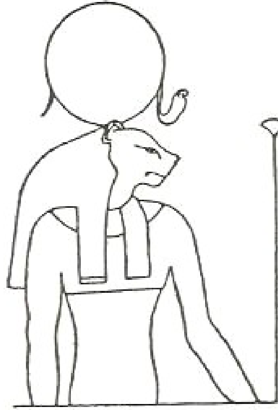
(٢) تلاوه رقم ٢٤٨ : ولادة الملك من جديد ولاده ناريه (شمسيه) :-

تتناول التلاوه رقم ٢٤٨ تفاصيل الولاده الروحيه للملك . لقد ولد الملك كنجم "من رحم التاسوع" . حملت به الربه "سخمت" ، و ولدته الربه "شسمتت" ، و هن من الربات الناريات .

تظهر كل من "سخمت" و "شسمتت" فى الفن المصرى فى هيئة لبؤه (حيث تتميز فصيلة السنوريات بوجه عام بطبيعتها الناريه) . و تعتبر "شسمتت" صوره من صور "سخمت" ، الربه الناريه القويه ٣ . و هنا علينا أن نتذكر دور السرير الطقسى المزين برأس و أرجل أسد و الذى ظهر فى العديد من المشاهد التى تصور طقوس ال "حب سد" السريه . فى بعض المشاهد تبدو رأس الأسد فى مقدمة السرير أقرب الى شكل اللبؤه و ليس الأسد ٤ .

ان ميلاد الملك من جديد من رحم الأم الناريه (سخمت / شسمتت) يعنى قدرته على الاتصال بشكل مباشر باله الشمس "رع" .

وصفت "سخمت" فى العديد من النصوص المصريه بأنها ابنة "رع" ، و كانت تصور فى الغالب و هى تحمل قرص الشمس فوق رأسها ، و نراها فى الشكل التالى .



"سخمت" ، الربه الناريه ، و تظهر فى الفن المصرى فى هيئة لبؤه أو امرأه برأس لبؤه . و قد وصفت بأنها ابنة "رع" و عينه . تقول التلاوه رقم ٢٤٨ أن سخمت هى التى حملت بالملك ونيس ، و أن شسمتت هى التى ولدته .

و فى التلاوه التاليه تتطور علاقة الملك ب "رع" بشكل كبير . ان ولادة الملك ونيس من جديد قد تكون جزءا من أسطورة أوزير ، و لكنها فى نفس الوقت تشير الى تجربه روحيه عميقه يتحول فيها الملك الى شمس (أى يكتسب وعيا سماويا / الهيا) .

(٣) تلاوه رقم ٢٤٩ : ابن الشمس :-

يستمر موضوع الولادة السماويه للملك فى التلاوه رقم ٢٤٩ ، و التى تصف تجلى الملك ونيس فى هيئة الطفل الشمسى *"نفرتوم"* الذى يخرج من جزيرة النار ، و هى الجزيره الأزليه التى تظهر من محيط "نون" المظلم فى صباح كل يوم .

يولد "رع" من جديد و يظهر على شكل "نفرتوم" ابن "سخمت" ، و يظهر فى الفن المصرى فى هيئة طفل الشمس الذى يجلس فوق زهرة اللوتس .



يظهر الملك فى هيئة نفرتوم ؛ طفل الشمس الذى يخرج من زهرة لوتس . فى صباح كل يوم يشرق "رع" من ال "آخت" (الأفق) فى هيئة الطفل الشمسى ، و تكون زهرة اللوتس التى يخرج منها هى أول نفس من أنفاسه . هذا المشهد مصور على مرآه من البرونز من العصر البطلمى .

و اسم "نفرتوم" يعنى حرفيا "آتوم الصغير أو الصبى" ، أو بعباره أخرى هو رب الشمس الذى وصل الى مرحلة الشيخوخه ثم ولد من جديد صبيا عفيا .

يخرج الملك ونيس من ال "آخت" (الأفق) كل يوم كما يفعل "رع" ، و أول نفس يستنشقه يكون مفعما بعبير زهرة اللوتس ؛ زهرة الولاده الروحيه ٥ .

(٤) تلاوه رقم ٢٥٠ : الاتحاد ب "سيا" (رب المعرفه الكليه / البصيره) :-

فى منتصف الجمالون الغربى تقع التلاوه رقم ٢٥٠ ، و هى مركز التلاوات السبعه .

يعلن الملك ونيس فى هذه التلاوه أنه صار ربا للحكمه ، *"حر ساى"* (و المعنى الحرفى : الذى هو فوق الحكمه . لأن كلمة "حر" تعنى فوق أو على) .

ان الملك ونيس قد اتحد و امتزج ب ***"سيا"*** رب المعرفه الكليه و البصيره .

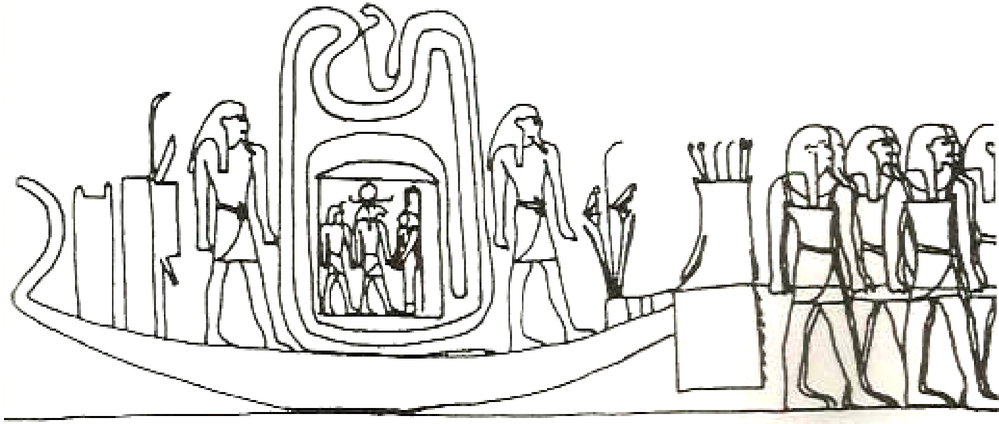
و "سيا" هو واحد من رفقاء "رع" ، و قد جاء ذكره أيضا فى نصوص الممر الواصل بين غرفة التابوت و الغرفه الجانبيه (تلاوه رقم ٢٤٥) . أما الرفيق الآخر ل "رع" فهو ***"حو"*** ، رب كلمه الخلق ، أو الأمر الالهى .

يتضح مغزى ***"سيا"*** و ***"حو"*** بشكل خاص فى مذهب الخلق بمدينة "منف" .

جاء فى مذهب "منف" أن الاله الخالق "بتاح" أمر الكون أن يأتى للوجود وفقا لحكمته ، و كما أراد قلبه . فكان "حو" تجسيدا لقدرة الاله على تفعيل مشيئته بالكلمه ، أما "سيا" فهو الحكمه و الذكاء أو المعرفه الكليه و محلها القلب . و لذلك يعرف مذهب منف بأنه مذهب الخلق بالقلب و اللسان .

هناك العديد من أوجه التشابه بين "سيا" و "تحوت" و الذى يوصف بأنه حامل الكتاب المقدس الذى يقف على يمين "رع" ٦ .

ان "حو" و "سيا" هما الرفيقان الدائمان ل "رع" . و فى كتب العالم الآخر من عصر الدوله الحديثه تصادفنا صورة "رع" و هو يقف فى قاربه الشمسى يحيط به الرفيقان : ***"سيا"*** و ***"حو"*** .



"سيا" و "حو" برفقة "رع" و هو يرتحل فى السماء فى قارب الشمس . و داخل المقصوره يجلس "رع" و معه "ماعت" و الملك سيتى الأول . المشهد من "كتاب الليل" و هو مسجل على جدران الأوزيريون بأبيدوس ، من عصر الأسره ١٩ ، دوله حديثه .

كانت كلمة "ساى" التى تترجم عادة الى "الحكمه" تحمل أيضا دلاله أخرى ، هى الشبع أو الامتلاء بعد تناول وجبه طعام دسمه . و هنا نلاحظ أن موضع هذه التلاوه يقع على الناحيه الأخرى من التلاوه رقم ٢٠٧ و التلاوه رقم ٢٠٩ فوق الجمالون الشرقى بغرفة التابوت .

تصف التلاوه رقم ٢٠٩ انتصار الملك ونيس على حالة الفراغ "شو" من خلال حصوله على الطعام الالهى و بالتالى الوصول الى الامتلاء أو الشبع ، أما فى هذه التلاوه فنجد انتصار الامتلاء بالحكمه . ان الحكمه التى أصبح الملك ونيس سيدا لها هى الحكمه التى تكتسب من تناول طعام روحى يغذى القلب . فى غرفة التابوت - فى التلاوه رقم ٢٠٩ - يبدو و كأن الظروف تهيأ لكى يصبح الملك ونيس سيدا للامتلاء (امتلاء القلب بالحكمه) و الذى يتحقق فى التلاوه رقم ٢٥٠ .

(٥) تلاوه رقم ٢٥١ : تحول الملك الى القرن القوى ل "رع" :-

تبدأ التلاوه رقم ٢٥١ بعبارات تخاطب النجوم و تحثها على أن تفسح طريقا للملك ونيس لكى يمر من أمام حراس البوابات و يجلس على عرشه "خلف الاله العظيم رع" .

تصف التلاوه "رع" بأنه ثور ، و تصف الملك ونيس بأنه من حاشية "رع" ، و أنه "القرن القوى" للاله ، الذى يخضع أعداء اله الشمس .

ان الملك ونيس فى هذه التلاوه لم يعد ذلك الطفل الصغير الضعيف ، و انما هو الحارس القوى الذى يحمى الكيان الشمسى (الوعى السماوى/الكونى) الذى ولد بداخله .

و من الجدير بالذكر هنا أن الاشاره الوحيده للملك ونيس كثور فى غرفة التابوت تقع على الناحيه الأخرى من الجدار - فى نفس الموضع بالظبط - فى النصف الثانى من التلاوه رقم ٢٥٠ و التى جاء فيها أن "رع" يقدم الطعام للملك ونيس الذى يوصف بأنه "الثور العظيم الذى اقتحم قلعة كينزت" ٧

(٦) تلاوه رقم ٢٥٢ : الاتحاد ب "رع" :-

فى التلاوه رقم ٢٥٢ يمتزج الملك ونيس تماما ب "رع" ، و يكتسب القوه و الهيمنه على ملكوت "رع" ، و يتبوأ مقعده فى القارب الشمسى . تصف التلاوه الملك ونيس بأنه :-

► يأمر بما هو خير ، و يقوم "رع" بتفعيل ما أمر به ، لأن الملك هو الكيان الالهى العظيم ◄ ٨ .

فى هذه التلاوه نجد ذروة التحول الشمسى للملك ، و فيها يمتزج الملك ب "رع" تماما بحيث لا يمكن التمييز بينهما .

و على الجانب الآخر من الجدار و فى نفس الموضع نجد "رع" يقدم الطعام لابنه الملك ونيس (تلاوه رقم ٢٠٥ ، الجزء الأول) . و هذه التلاوه المسجله فى الغرفه الجانبيه هى استكمال لتلاوة غرفة التابوت ، لأن روح الملك قد اتحدت ب "رع" و امتزجت بها تماما .

يذكرنا اتحاد الملك ب "رع" بطقوس ال "حب سد" التى يبحر فيها الملك فى قارب "رع" ٩ .

و هذا الطقس بالتأكيد يعكس تجربه روحيه ، مثله مثل التلاوه رقم ٢٥٢ . فى هذه التجربه تحدث

الصله بين عنصر يسكن داخل روح الانسان و بين القدره الالهيه التى تسكن الشمس و التى تستطيع أن تجدد طاقتها الى الأبد بشكل تلقائى .

ان نور الشمس لا يسطع فقط فى السماء ، و انما يسطع أيضا فى قلب الانسان .

كل انسان يمكنه أن يعثر على ذلك النور فى داخله و يتصل به ، و عندئذ يمكن لروحه أن تصعد للسماء [١٠] .

(٧) تلاوه رقم ٢٥٣ : "شو" يرفع قرص الشمس :-

فى الطرف الجنوبى من الجمالون الغربى تقع التلاوه رقم ٢٥٣ و التى تؤكد على فكرة اتحاد الملك ونيس ب "رع" و تقول أن تطهره فى حقول الايارو السماويه هو فى نفس الوقت تطهر "رع" .

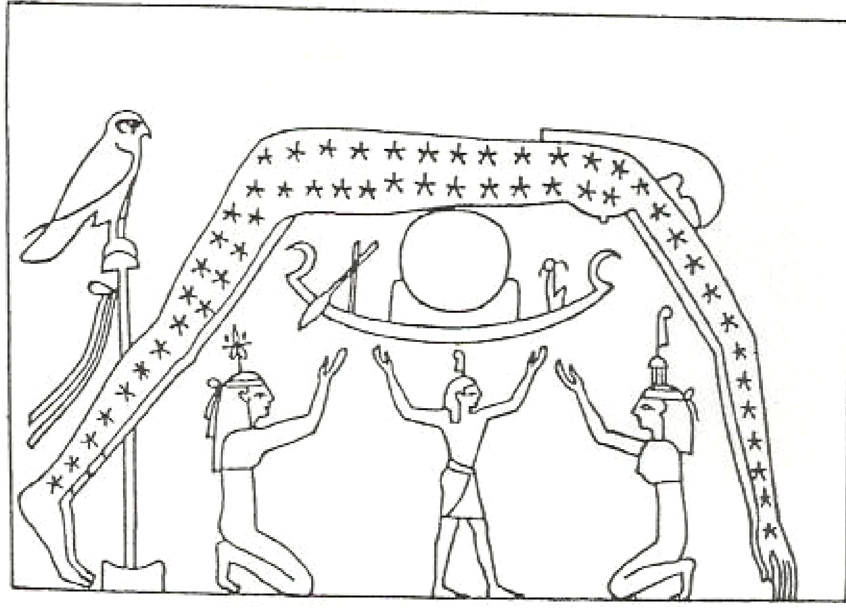
ان يد الملك ونيس فى يد "رع" ، و بذلك يتم رفعه عاليا بواسطة "شو" (رب الفضاء) .

ان رفع الملك ونيس و يده فى يد "رع" هو رمز لرفع قرص الشمس الى النهار ، بعيدا عن ظلمة الليل ، و هو حدث يقع بعد اكتمال رحلة الشمس فى ال "دوات" (العالم السفلى) بنجاح [١١] .

فهل يمكن أن ننظر لهذا الفعل الذى يقوم به "شو" باعتباره جزءا من حل اللغز الذى يقول :

► اذا بلغ الملك ونيس ذروة الامتلاء (الشبع) ، فلن يستطيع "شو" أن يأخذ طعامه ◄

ان أذرع "شو" هنا ممتلئه لأنه يحمل الشمس الوليده ، كما فى الشكل التالى .



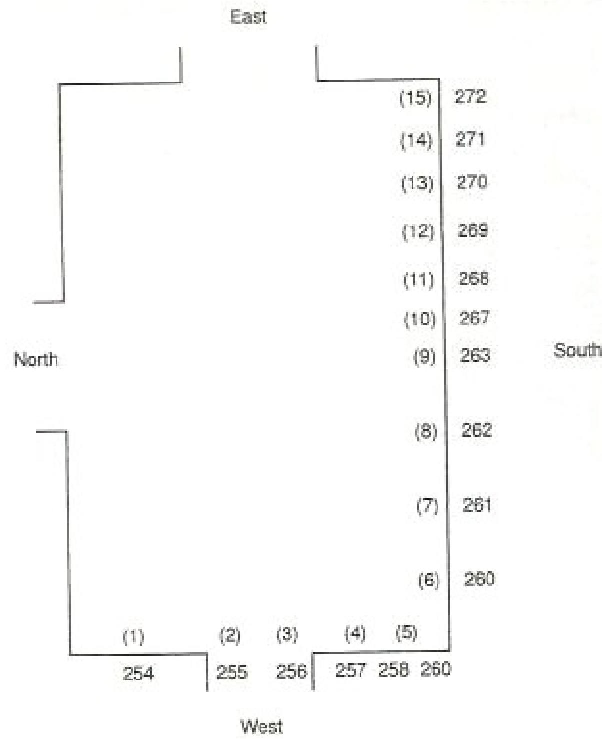
شو (رب الفضاء) يرفع قرص الشمس الوليد . فى التلاوه رقم ٢٥٣ يتحد الملك ونيس باله الشمس و يمتزج به تماما بحيث يشاركه الارتفاع الى السماء على يد "شو" . المشهد من احدى البرديات التى تعود لعصر الدوله الحديثه .

تعلن التلاوه رقم ٢٠٤ أن الملك ونيس لن يعانى الجوع أو العطش ، و تؤكد أيضا أن قلبه سيكون ممتلئا : ◄ املأ قلبه ، يا من تملأ القلوب ► ١٢ .

التلاوات التى تمتد من الجدار الغربى للجدار الجنوبى

(التلاوات من ٢٥٤ الى ٢٥٨ ، و من ٢٦٠ الى ٢٦٣ ، و من ٢٦٧ الى ٢٧٢) :-

هناك ١٥ تلاوه تمتد من الجدار الغربى للجدار الجنوبى بالغرفه الجانبيه ، و هى تشكل سلسله متواصله ، شبيهه بالتلاوات الاثنى عشر المسجله على الجدار الجنوبى و الشرقى من غرفة التابوت .



شكل يوضح توزيع التلاوات التى تمتد من الجدار الغربى للجدار الجنوبى بالغرفه الجانبيه بهرم الملك ونيس ، و يبلغ عددها ١٥ تلاوه . و هى تمثل وحده واحده . تقرأ هذه النصوص من الطرف الشمالى للجدار الغربى فى اتجاه الطرف الشرقى للجدار الجنوبى .

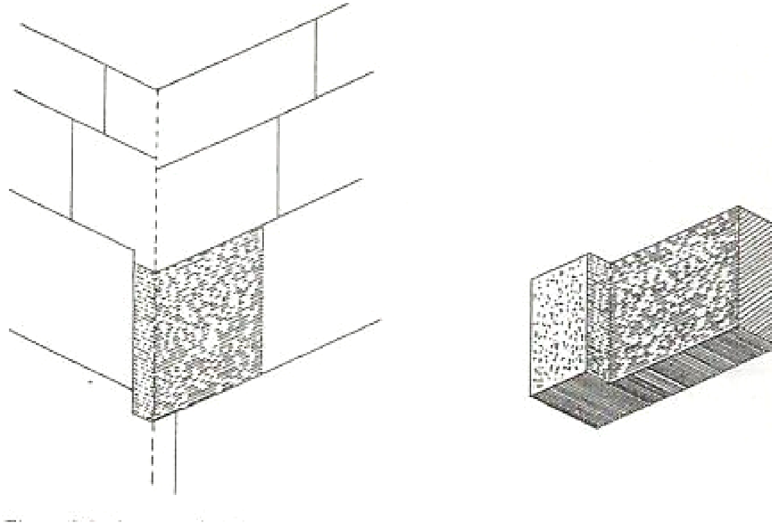
و كل مجموعه من هذه النصوص تحتوى على تلاوه تعتبر مفتاح فهم مغزى المجموعه كلها .

و نلاحظ أن هذه التلاوه المحوريه تمتد من جدار الى جدار آخر .

فى غرفة التابوت تعتبر التلاوه رقم ٢١٩ هى التلاوه المفتاح . أما فى الغرفه الجانبيه فهى التلاوه رقم ٢٦٠ . و عند تأمل هذه التلاوه نجد أن السطر الأول منها مسجل على الجدار الغربى ، أما باقى أسطر التلاوه فهو مسجل على الجدار الجنوبى .

قد يظن البعض أن التلاوه دونت هكذا لضيق المساحه المتاحه على الجدران ، و لكن يبدو أن الأمر مقصود ، و هو يشبه احدى تقنيات المعمار المقدس يتم فيها نحت الأحجار التى توضع فى الأركان

على شكل زاويه مستقيمه لتفادى عمل وصله مكونه من حجرين منفصلين فى أركان المكان المقدس . فى هذه التقنيه نجد أن أحد أطراف الزاويه يكون قصيرا بينما الطرف الآخر طويل ، كما فى الشكل التالى . و هكذا يتم استبدال الوصله الضعيفه فى الزاويه لأنها تحتوى على شق ، بشئ آخر أكثر قوه و أكثر حيويه و انسيابيه .



أحد الأمثله على استخدام حجر واحد لصنع زاويه فى معبد الوادى لهرم الملك خفرع . يبدو أن وضع التلاوه رقم ٢١٩ فى الزاوية الجنوبيه الشرقيه من غرفة التابوت و التلاوه رقم ٢٦٠ فى الزاويه الجنوبيه الغربيه من الغرفه الجانبيه بهرم الملك ونيس يتبع نفس التقنيه . الى اليسار : شكل يبين موضع حجر الزاويه وسط جدار من أحجار الجرانيت . الى اليمين : حجر الزاويه بالتفصيل .

يبدو أن هناك مبدأ مشابه تم تطبيقه هنا فى النص الذى يشغل هذه الزاويه ، و ذلك لأسباب رمزيه و سحريه ، و ليس اعتباطا أو نتيجه عدم اتساق طول النص مع المساحه المتاحه على الجدار ١٣ .

الجدار الغربى (التلاوات من ٢٥٤ الى ٢٦٠) :-

(١) تلاوه رقم ٢٥٤ : موت "حورس - الملك" و ميلاده من جديد :-

تبدأ نصوص الجدار الغربى بالتلاوه رقم ٢٥٤ و هى تلاوه طويله تقع فى الطرف الشمالى .

فى مستهل التلاوه يوصف الملك ونيس بأنه ثور مدينة "نخن" ("هيراكونبوليس" / "الكوم الأحمر" و هى تقع بين مدينتى اسنا و ادفو على الضفه الغربيه للنيل) ، و كانت مركزا رئيسيا لتقديس حورس فى بداية عصر الأسرات . ان اتحاد الملك ونيس بثور "نخن" يعنى تحوله الى حورس الجنوب ، أو ملك الجنوب [١٤] .

يهدد حورس الجنوب باحداث كوارث اذا لم يقم رب ال "آخت" (الأفق) بافساح الطريق له .

و يلوح بأنه سيلعن "جب" (رب الأرض) و يجعله يفقد القدره على النطق ، و أنه سيلتهم كل ما يعترض طريقه ، و سيحجز المياه بحيث تتحد ضفتى النهر ، الخ .

فى الجزء الأول من التلاوه يتحدث الملك ونيس بوصفه ساحر عظيم يمتلك قوى رهيبه و يمكنه أن يهدد نظام الطبيعه اذا لم يفسح له مكان فى الموضع السماوى الذى تحدث فيه التحولات و الذى تولد فيه الأرواح ولاده شمسيه ، و هو ال "آخت" (الأفق) [١٥] .

و نلاحظ أن تهديدات الملك موجهه بشكل خاص نحو "جب" رب الأرض ، و هو اشاره ضمنيه للعالم الأرضى الذى يمكن أن يعيق روح الملك و يعطل تحولها الشمسى .

من الناحيه الرمزيه تعتبر مملكة "جب" هى العالم الذى يسجن فيه ما هو روحى .

هذه المملكه الأرضيه هى المكان الذى يسجن فيه المبدأ الشمسى و يقيد بالأغلال .

أما الجزء التالى من التلاوه (منتصف الفقره رقم ٢٧٩) فيبدأ بحديث "ور سيخيت" (الحقل العظيم ، و هو أحد الكيانات الالهيه التى تسكن العالم السفلى) الذى يعلن أن الملك ونيس قد فتح جوف الأرض ، و أنه أشرق كما يشرق "رع" فى هيئة ثور السماء .

ان اتخاذ الملك هيئة الثور لا يعنى فقط أنه صار حورس و انما صار أيضا "رع" .

و عند تحوله الى هيئة الثور تحييه "ربة الغرب الجميل" ، و هى صوره من صور الأم السماويه التى تتجلى بشكل خاص فى البقره . تستقبل "ربة الغرب" الملك باعتباره ابنها ، (كما فى التلاوه رقم

٢٠٥) لأن اتخاذ الملك هيئة الثور يعنى أنه أصبح "كا موت اف" (ثور أمه) ، أى أنه الزوج و الابن للأم الكونيه أو البقره السماويه التى يولد من جديد من رحمها ثم يعود و يعاشرها لتحمل به و تلده من جديد ، و هكذا الى ما لا نهايه . تقول "ربة الغرب الجميل" للملك ونيس :-

► ها قد أتى الذى حملت به ، صاحب القرون المدببه ، ثور السماء ◄ ١٦ .

تحث التلاوه الملك على أن يرتحل الى منطقه سماويه يطلق عليها "سيخيت حتب" (حقول القرابين / حقول الخيرات / حقول السلام / حقول الرضا) .

تقول التلاوه أن الملك ونيس قد "غرس فى الأرض" (تم حرثه فى الأرض بالمعنى الحرفى للعباره) و هناك فى أعماق الأرض رأى "رع" مقيدا بالأغلال و شهد تحرره من أغلاله ١٧ .

و هذا الحدث الهام الذى يصف تحرر اله الشمس من سجنه فى جوف الأرض هو الحدث الذى يقوم الملك ونيس باعادة تكراره . و قد سجل المصريون هذا الحدث فى كتاب الخروج للنهار (فى عصر الدوله الحديثه) ، حيث صوروا الأرض فى هيئة تابوت و أيضا فى هيئة التل الأزلى الذى خرج منه "رع" عند بدء الخليقه .



فى التلاوه رقم ٢٥٤ يقوم الملك ونيس بمحاكاة تحرر "رع" من سجن الأرض . و قد أصبح هذا من الموضوعات الشائعه فى كتاب الخروج للنهار . هذا المشهد من الفصل رقم ١٧ من كتاب الخروج للنهار ، بردية آنى ، أسره ١٩ ، دوله حديثه .

يمكننا أن نفهم غرس الملك ونيس فى الأرض أو حرثه فيها و الولاده الشمسيه التى تعقبه فى ضوء الأساطير و الشعائر الأوزيريه .

كان الاحتفال بدفن أوزير و الذى يقام فى أواخر شهر كيهك (و يوافق أواخر شهر ديسمبر) يبدأ بطقس حرث الأرض و غرس البذور . يرمز هذا الطقس لموت أوزير و تقطيع جسده و رقوده فى باطن الأرض بلا حراك ١٨ .

و فى متون الأهرام يلقى كل من "رع" و الملك ونيس نفس المصير ، و هو الغرس فى الأرض .

و بعباره أخرى ان ذلك يعنى مرور "رع" و كذلك الملك ونيس بتجربة الموت الأوزيرى .

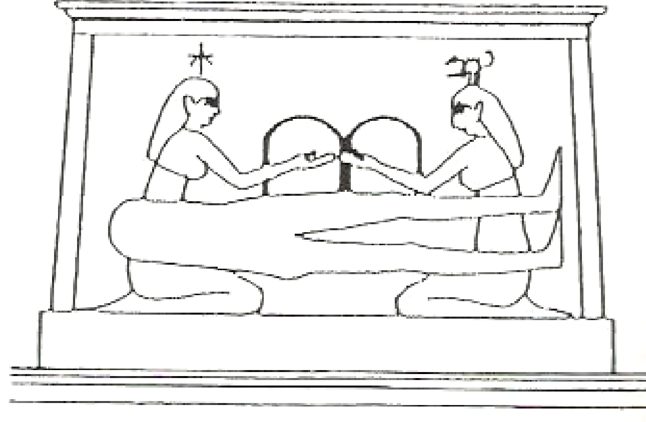
يؤكد الجزء الأخير من التلاوه (بداية من الفقره رقم ٢٨٦) هذه العلاقه الأوزيريه . فى هذه الفقره يقف الملك بشجاعه و ثقه أمام القرده التى تقطع الرؤوس و يخبرها أن رأسه مثبت باحكام فوق جسده ١٩ ، و هو ما يعنى ضمنيا أن رأسه قد قطعت و لكن أعيد تثبيتها مره أخرى ، مثل العجل أبيس و الذى يتحد به الملك ونيس .

كان من أقدار أوزير أن يتعرض لتجربة التمزق الى أشلاء و ذلك يشمل أيضا قطع الرأس .

و يعتبر قطع الرأس من المراحل الرئيسيه فى الشعائر الأوزيريه التى تنتهى بالولاده الشمسيه أو السماويه و ينتج عنها تجدد الحياه مره أخرى ، و هى تجربه يمر بها كل من الملك و اله الشمس .

و من الموضوعات التى دارت حولها طقوس ال "حب سد" السريه للملك "نى أوسر رع" موضوع استعادة الرأس ، و ذلك قبل أن يولد الملك كحورس مباشرة [٢٠] .

يصور الشكل التالى طقس اعادة الرأس الى أوزير الهامد الذى فقد رأسه و الذى يستقر جسده فوق أرجل ايزيس و هى فى هيئتين : هيئة ايزيس "حدجت" (أى ايزيس البيضاء) ، و هيئة ايزيس "سوبدت" (نجمة الشعرى) التى ترفع مياه النيل لكى يبدأ الفيضان .



ايزيس "حدجت" (البيضاء) و ايزيس "سوبدت" (الشعرى) تعيدان لأوزير أسه و فى نفس الوقت تقومان برفع مياه الفيضان . المشهد من معبد فيله .

ان فهم مثل هذه الأحداث يتطلب اطلاع القارئ على عالم روحى باطنى يحمل العديد من أوجه التشابه مع الشامانيه ، و هو شئ لا يعترف به أغلب علماء المصريات . .

سنعود لاحقا لموضوع تقطيع أوصال أوزير عندما نناقش التلاوه رقم ٢٦٧ على الجدار الجنوبى .

و لكن سنذكر هنا بشكل سريع أن قطع الرأس ثم استعادتها و الذى يختبره المريد هو أحد التجارب الهامه فى الممارسات الشامانيه [٢١] .

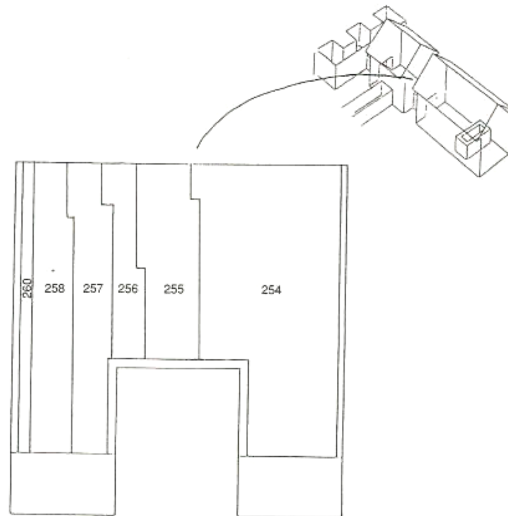
و كما رأينا فى حالة الملك "نى أوسر رع" ، ان فقدان الرأس ثم استعادته من الأشياء التى يختبرها الملك فى شعائر ال "حب سد" السريه و التى تعتبر جزءا من تجربة الموت الأوزيرى .

و لكن ذلك لا يعنى أن الملك "نى أوسر رع" كان يمر بتجربه شامانيه بالمعنى الحرفى ، و انما المقصود هو أن التجريه الروحيه التى يمر بها الملك فى شعائر ال "حب سد" السريه لها ما يقابلها و يشبهها فى الممارسات الشامانيه .

يشير النص الذى يصف طقوس ال "حب سد" السريه للملك "نى اوسر رع" الى استعادة الملك لرأسه بالتزامن مع ميلاده من جديد ككيان سماوى . و بفضل هذا التحول يشعر الملك – مثل الشامان – أن عالم الروح (عالم الموتى) هو بيته ، كما يشعر أن عالم الماده (عالم الأحياء) هو أيضا بيته .

و بمجرد استعادة الملك ونيس لرأسه يراه سكان عالم الروح و يبجلونه .

و فى نهاية التلاوه يظهر الملك ونيس مره أخرى فى هيئة ثور السماء ، و يسحق أولئك الذين يقفون فى طريقه ، و هو ما يعنى أن اتحاده بالقدره الالهيه التى تسكن الشمسى قد اكتمل .



التلاوات السته المسجله على الجدار الغربى بالغرفه الجانبيه تصف ونيس بأنه ملك الجنوب ، و هى تقرأ من الشمال الى الجنوب (أى من اليمين الى اليسار) .

(٢) تلاوه رقم ٢٥٥ : التغلب على صاحب الوجه المخيف :-

يتضح من الشكل السابق أن التلاوه رقم ٢٥٤ هى التلاوه الأطول على الجدار الغربى .

و تعقبها تلاوه رقم ٢٥٥ ، و فيها يقوم الملك ونيس مره أخرى بدور ملك الجنوب ، حيث يوصف بأنه حورس مدينة "نخن" (الكوم الأحمر ، و تقع بين مدينتى اسنا و ادفو على الضفه الغربيه للنيل) ثلاث مرات .

و هنا علينا أن نتذكر أن أرواح الأجداد - التى يشار اليها بوجه عام باسم أرواح "نخن" و أرواح "بوتو" ، أى أرواح الجنوب و أرواح الشمال - كانت تشرف على شعائر ال "حب سد" و على غيرها من الشعائر الملكيه .

كانت مدينة "نخن" هى المركز الجنوبى لتقديس حورس ، و يقابلها فى الدلتا مدينة "بوتو" ، و هى أيضا من مدن حورس المقدسه [٢٢] . ان ذكر أرواح "نخن" فقط فى هذا الموضع هو اشاره الى الدور الشعائرى للملك ونيس كملك للجنوب فى هذه التلاوات .

و على الناحيه الأخرى من الجدار فى غرفة التابوت هناك ثلاث تلاوات تصف تتويج الملك بالتاج الأحمر و هو تاج الشمال ، و هى التلاوات رقم ٢٢٠ و ٢٢١ و ٢٢٢ .

تبلغ نصوص التتويج فى غرفة التابوت ذروتها فى التلاوه رقم ٢٢٢ التى تصف اتحاد روح الملك ب "رع" و "آتوم" . أما هنا على الجدار الغربى من الغرفه الجانبيه فالنصوص تبلغ ذروتها فى التلاوه رقم ٢٥٤ التى تؤكد على اتحاد الملك ب "رع" على خلفيه أرضيه أوزيريه .

و ليست مصادفه أن التلاوه رقم ٢٢٢ المدونه على الجدار الشرقى بغرفة التابوت تشغل تقريبا نفس المساحه التى يشغلها الجزء الثانى من التلاوه رقم ٢٥٤ و كل التلاوه رقم ٢٥٥ على الجدار الغربى بالغرفه الجانبيه .

و كما لا يصلح السياق الجنائزى للتلاوات المسجله على الجدار الشرقى بغرفة التابوت ، فهو لا يصلح كذلك لنصوص الجدار الغربى بالغرفه الجانبيه .

تصف التلاوه رقم ٢٥٥ الملك ونيس بأنه حورس مدينة "نخن" (الكوم الأحمر) الذى وصل الى ال

"آخت" (الأفق / مكان ولادة النور) ، و هو المكان الذى تولد فيه الشمس من جديد . و هنا يصبح على الملك أن يواجه صاحب الوجه القبيح أو المخيف "خبش" (khebedj) الذى يعترض طريقه . و مره أخرى يهدد الملك ونيس باحداث كارثه كونيه اذا اعترض أحد طريقه ، كما فعل فى التلاوه السابقه . و هنا يتحد الملك ب "رع" و يكتسب اثنين من أهم ألقابه ، و هما ***"حو"*** (الكلمة الخلاقه / الأمر الالهى) ، و ***"سيا"*** (المعرفه الكليه / البصيره) ، كما فعل فى التلاوه رقم ٢٤٩ المسجله على الجمالون الغربى . و بعد ميلاد الملك من جديد ككيان شمسى / سماوى ، يكتسب هذه الألقاب ، حيث يسكن ***"حو"*** فى فمه بينما يسكن ***"سيا"*** فى قلبه .

و من الجدير بالذكر هنا أن حيازة ألقاب "حو" و "سيا" لم تكن شيئا يحدث فقط بعد موت الملك ، و انما هى أيضا صفات و قدرات يكتسبها الملك الحى [٢٣] .

(٣) تلاوه رقم ٢٥٦ : عرش حورس :-

فى التلاوه رقم ٢٥٦ يتبوأ الملك ونيس مكانه على عرش حورس و يعلن نفسه وريثا ل "جب" (رب الأرض) و آتوم (الينبوع السماوى الذى انبثقت منه كل الخلائق) .

تقول التلاوه على لسان الملك ونيس :-

► أنا خليفة "جب" ، أنا خليفة "جب" ،

أنا خليفة آتوم ،

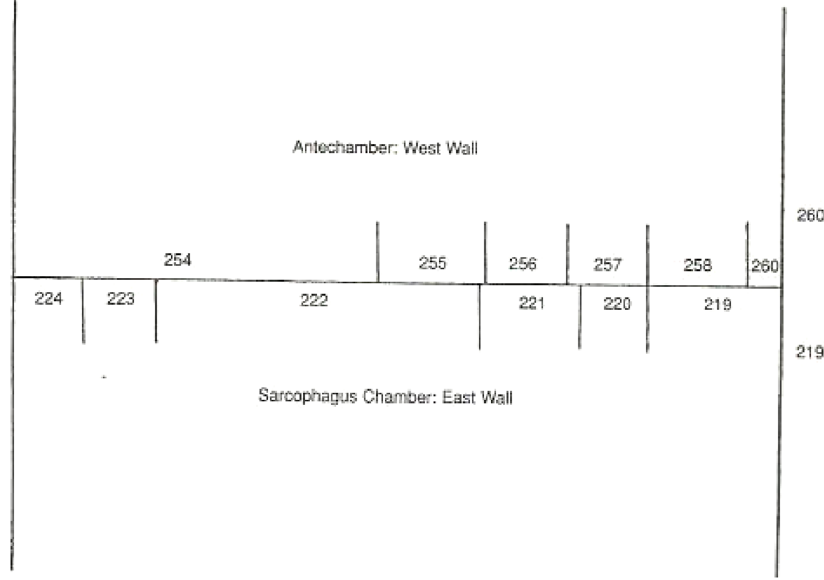
أنا أجلس على عرش حورس ، الابن البكر ◄ [٢٤] .

ان هذا النص لا يبدو نصا جنائزيا ، و انما يبدو مثل أنشوده تحتفل بتتويج الملك الحى المنتصر ، و هو يذكرنا بمراسم التتويج فى احتفال ال "حب سد" التى تتلى فيها هذه الصيغه :-

► ها هو حورس يظهر متوجا على عرشه الجنوبى ، فتتحد الأرض بالسماء ◄ [٢٥] .

و فى متون الأهرام يجلس الملك ونيس على عرش حورس أيضا لكى يصل الأرض بالسماء ، حيث يمثل "جب" الأرض ، بينما يمثل "آتوم" السماء .

و على الناحيه الأخرى من الجدار فى غرفة التابوت نجد تلاوه أخرى تتحدث عن التتويج (تلاوه رقم ٢٢١) و تقول "ان العظيم قد أنجبك" ، و هو تأكيد على فكرة جلوس الملك ونيس على عرش حورس الابن البكر .



مقارنه بين مواضع التلاوات المسجله على الجدار الغربى بالغرفه الجانبيه و النصوص المسجله على الجدار الشرقى من غرفة التابوت بهرم الملك ونيس .

يقوم الملك ونيس بوصل الأرض بالسماء حين يقول انه خليفة "جب" (الأرض) و "آتوم" (السماء) معا . و فى هذه اللحظه التى تتحد فيها الأرض بالسماء داخل كيان الملك ونيس ، تخلع الكائنات السماويه ثيابها أمامه و تنحنى له ٢٦ .

هذه الصوره الغريبه للكائنات السماويه و هى تظهر عاريه أمام الملك تعنى أنه يعرفهم معرفه كامله .

و لكن لماذا تنحنى الكائنات السماويه أمام الملك ؟

ربما يعود السبب الى أنهم غير قادرين على انجاز ما يستطيع الانسان انجازه ، و هو وصل الأرض بالسماء ، لأن حدود ملكوتهم هو السماء فقط .

يمثل حورس حاله من حالات الوعى تجمع البشرى و الالهى معا .

فى حورس تجتمع الأرض و السماء بطريقه تخلق وعى جديد "الهى - بشرى" داخل كيان الملك ٢٧

(٤) تلاوه رقم ٢٥٧ : اختراق السماء :-

تصف التلاوه رقم ٢٥٧ المرحله الأخيره من تمجيد الملك و صعوده للسماء صعودا مصحوبا بجلبه و ضوضاء ، لأن ذلك شئ جديد . تقول التلاوه أن الملك الآن "يجلس على عرش رب كل شئ" ، و لذلك فان مغزى التلاوه لا يقف عند حدود طقس التتويج و انما يتخطاه ليعبر أيضا عن تجربة روحيه يتحد فيها الملك بمصدر الوجود و ينبوع الخلق الذى تصفه التلاوه بأنه "رب كل شئ" .

يندفع الملك نحو قبة السماء و يخترق المناطق السماويه العليا التى تقع فيما وراء حدود الزمان و المكان ٢٨ .

و نجد أن فكرة اختراق قبة السماء لها ما يقابلها فى الممارسات الشامانيه ، و تحدثت عنها الفلسفه الروحيه لأفلاطون مرارا ٢٩ .

كما أن هذه الفكره ليست شيئا فريدا و حصريا لهرم الملك ونيس ، و انما ظهرت فى نصوص أهرامات أخرى ، و منها هرم الملك ببيى الأول ، (و تحديدا على الجدار الغربى بالغرفه الجانبيه) ، و فيه نقرأ هذه العبارات :-

► لقد فتحت لى أبواب قبة السماء ذات النجوم ، و ها أنذا أرتحل فيها ،

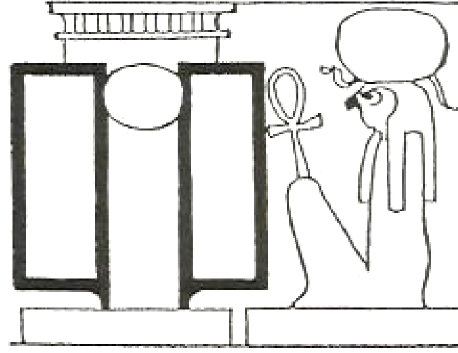
و أرتدى رداء جلد الفهد (رداء مخصص للكهنه الفلكيين) ، و أحمل فى يدى صولجانى ◄ ٣٠ .

و قبل هذه العبارات مباشرة يقول الملك ببيى الأول أنه يتبوأ مقعده فى القارب الشمسى و يبحر ب "رع" عبر السماء الى الغرب . فى هرم الملك ونيس هناك ارتباط بين اختراق القبه السماويه

و الاتحاد ب "رع" . و نلاحظ أن الملك بيبى الأول يقوم بدور ملاح قارب "رع" ، أما الملك ونيس فهو يمتزج ب "رع" و يتحد به .

و بعد اكتمال هذا الاتحاد يشرق الملك ونيس بوصفه "خبرى" ، و ينزل الى الغرب ، و يرتحل فى ال "دوات" (العالم السفلى) لكى يولد من جديد فى الأفق الشرقى .

يرتبط التحاق الملك بطواف "رع" الكونى بفكرة صعوده الى العالم السماوى ، لأن الثانيه هى التى تجعل الأولى ممكنه . بفضل صعوده للعالم السماوى (الالهى) يستطيع الملك أن يطوف الكون كما يفعل الكيان الالهى الأسمى الذى انبثقت منه كل الكيانات الالهيه . عندما يتحد الملك ب "رع" فهو بذلك يتحد بالكيان الالهى الذى يسمو جوهره فوق عالم الصور و الأشكال .



"رع" يراقب قرص الشمس و هو يخرج من بوابة الأفق الشرق . و هذه الصوره توضح أن "رع" هو قدره الهيه تسمو فوق كل الأشكال و الصور ، و هو ليس قرص الشمس نفسه و انما القدره الالهيه التى تسكن قرص الشمس .

يتجلى "رع" فى صورة الشمس ، و هى فى نظر المصريين القدماء عين الاله التى تضئ العالم ، و مع ذلك فان "رع" فى جوهره أعظم من قرص الشمس الذى يضئ به العالم .

و لأن طبيعة "رع" و جوهره أسمى من التجسد ، فان مسار الشمس حين يتحرك فى دوائر فهو بذلك

يحاكى الطبيعه الالهيه التى لا تحدها بدايات و لا نهايات . تحدث أفلاطون فى محاوراته عن هذا المبدأ الكونى الذى يجعل الأجرام السماويه تدور فى دوائر و قال ان الحركه الدائريه للأجرام السماويه هى "صوره متحركه للأبديه" ٣١ .

أطلق المصريون القدماء على هذه الحركه الدائريه الأبديه اسم "نحح" ، و هى صفه تنتمى ل "رع" الذى يسمو فوق العالم المادى الزائل . و لذلك تختتم التلاوه بالملك ونيس مره أخرى و هو يكتسب ألقاب و صفات شمسيه ، ليس فقط "حو" (الأمر الالهى) و "سيا" (المعرفه الكليه) ، و انما أيضا **"نحح"** (الأبديه) .

(٥) تلاوه رقم ٢٥٨ : أوزير الحى :-

التلاوه التاليه - و هى تلاوه رقم ٢٥٨ - لا تصور الملك ونيس كحورس و انما كأوزير يصعد للسماء وسط عاصفه ترابيه . انه لم يدخل جوف الأرض (جب) ، و انما تم شفاؤه بفضل عين حورس ، و اختفت كل جراحه . تقول التلاوه :-

◄ ان ونيس فى طريقه الى السماء ،

ان ونيس فى طريقه الى السماء ،

مع الرياح ، مع الرياح ،

لا يعوقه شئ ، و لا يستطيع أحد أن يقف فى طريقه ◄ ٣٢ .

تؤكد التلاوه على أن الملك لا يخضع للمحاكمه التى تخضع لها الأرواح عادة عند الموت ، و تصفه بأنه "يمنح الكاوات ، و يسلبها" (كاوات : جمع "كا" و هى الطاقه الحيويه أو الجسم الأثيرى) ، و أنه يعاقب المخطئين ، و فى نفس الوقت يشفى الجراح" ٣٣ .

و الاشاره الأخرى الوحيده التى ذكرت أن الملك ونيس لم يخضع للمحاكمه توجد على الناحيه الأخرى من الجدار فى غرفة التابوت ؛ فى التلاوه رقم ٢١٩ التى تشغل نفس المساحه (سبعة أسطر) و فى التلاوه رقم ٢٥٨ و بداية التلاوه رقم ٢٦٠ هنا فى الغرفه الجانبيه .

و التلاوه رقم ٢١٩ هى تلاوه طويله جدا بها نفس الصيغه التى تعاد ٢٤ مره ، و تقول :-

◀ انه لم يخضع للمحاكمه ، ان ونيس هذا لم يخضع للمحاكمه ،

انه يحاكم الأرواح ، ان ونيس هذا يحاكم الأرواح ▶

(٦) تلاه رقم ٢٦٠ : حورس الذى ذهب ثم عاد من جديد :-

فى الطرف الجنوبى من الجدار الغربى بالغرفه الجانبيه تقع بداية التلاوه السادسه و هى تلاوه رقم ٢٦٠ ، و التى تمتد من الجدار الغربى للجدار الجنوبى .

فى السطر الأول من التلاوه ، يؤكد الملك ونيس مره أخرى على هويته الحوريه :-

◀ أنا حورس ، وريث أبى ... أنا الذى ذهب ثم عاد من جديد ▶

و لأن هذه العباره جاءت بعد التلاوه رقم ٢٥٨ ، التى يوصف فيها الملك ونيس بأنه أوزير ، فان المعنى الضمنى هو أنه كان يمر بتجربه أوزيريه (تجربة الموت الطقسى أو الاختيارى) و أنه الآن قد عاد من تلك التجربه بعد أن صار حورس [٣٤] .

تشغل التلاوه رقم ٢٦٠ سطرا واحدا رأسيا على الجدار الغربى قبل أن تكمل عباراتها على الجدار الجنوبى (بعد كلمة التطهر مباشرة فى الفقره رقم ٣١٦) .

يحتوى هرم الملك ونيس على مثال واحد آخر لتلاوه تنقسم بين جدارين ، و هى تقع على الناحيه الأخرى من نفس الجدار (أى على الجدار الشرقى من غرفة التابوت) ، و هى وضعيه أشبه بصورة المرآه المعكوسه . هذا الانعكاس لا يتجلى فقط فى المظهر و المساحه التى تشغلها النصوص و انما يشمل أيضا المعانى التى تدور حولها هذه النصوص .

ان العباره التى تقول "أنا الذى ذهب ثم عاد من جديد" فى الغرفه الجانبيه يقابلها فى الناحيه الأخرى بغرفة التابوت (و فى نفس المكان) عبارة تردد نفس المعنى :-

◀ انه حى ، ان ونيس هذا حى ... انه لم يمت ، ان ونيس هذا لم يمت ▶ [٣٥] .

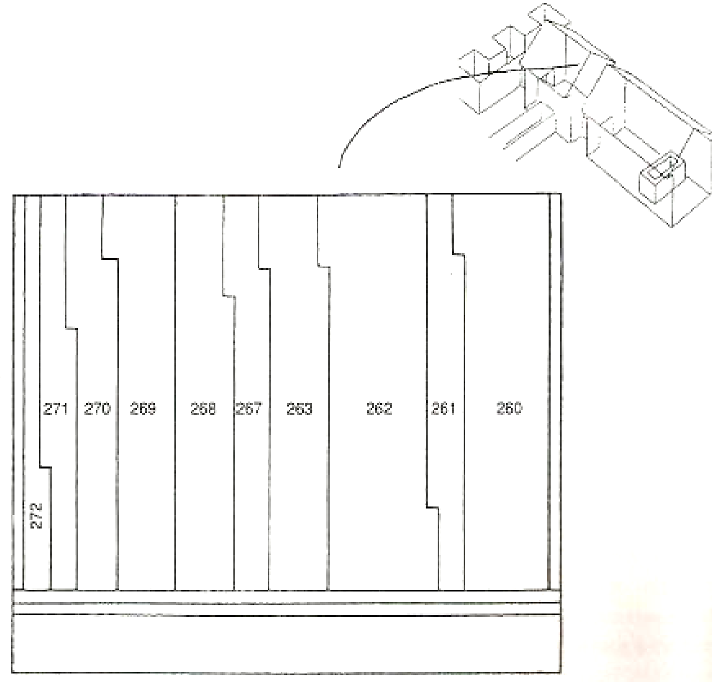
الجدار الجنوبى (التلاوات من ٢٦٠ الى ٢٦٣ ، و من ٢٦٧ الى ٢٧٢) :-

تدور نصوص الجدار الجنوبى من الغرفه الجانبيه حول ثلاث موضوعات :-

◙ صعود الملك للسماء .

◙ عبوره لحقول الايارو السماويه .

◙ تغلبه على العديد من المصاعب و الأخطار .



نصوص الجدار الجنوبى بالغرفه الجانبيه تدور بشكل أساسى حول صعود الملك للسماء و عبوره لحقول الايارو و تغلبه على الصعوبات و المخاطر التى تعترض طريقه . تقرأ هذه النصوص من الغرب الى الشرق (أى من اليمين الى اليسار) .

تحدثت نصوص غرفة التابوت عن صعود الملك للسماء و لكنها لم تذكر حقول الايارو ، و أشارت للصعوبات و المخاطر بشكل مختصر (فى التلاوه رقم ٢١٠ على الجمالون الشرقى) .

يبدو أن مدونى متون الأهرام رأوا أن الغرفه الجانبيه هى الأنسب لهذه الموضوعات الثلاث (الصعود للسماء ، عبور حقول الايارو ، التغلب على الصعوبات و المخاطر) . و هو أمر ينطبق على هرم الملك ونيس و على الأهرامات الأخرى التى شيدت بعده ٣٦ .

(٦) تلاوه رقم ٢٦٠ : حورس الذى ذهب ثم عاد من جديد :-

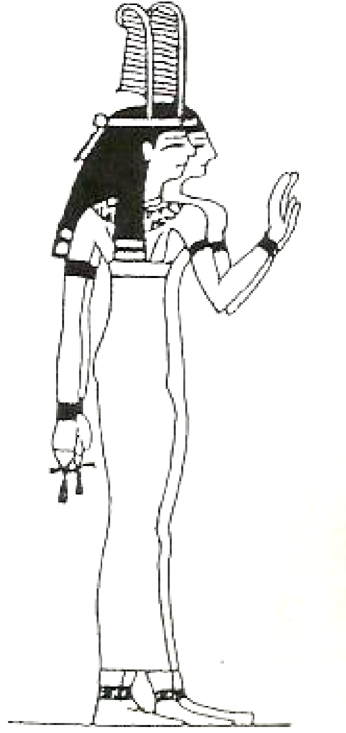
تبدأ التلاوه رقم ٢٦٠ باعلان الملك ونيس أنه حورس "الذى ذهب ثم عاد من جديد" . هذا الاعلان يعد المشهد للتلاوه كلها . فبعد ذلك مباشرة تصادفنا اشاره الى ماعت المزدوجه . تقول التلاوه :-

▶ان "ماعتى" (ماعت المزدوجه) قد حكمت ، رغم عدم وجود لسان (أو شاهد) ،

ان "ماعتى" (ماعت المزدوجه) قد أمرت ، أن عرش "جب" سيعود لى ،

لكى أصعد الى ما كنت أتوق اليه ◀ ٣٧ .

هذه هى الاشاره الوحيده الى "ماعتى" (ماعت المزدوجه) فى متون الأهرام كلها . أما باقى التلاوات فقد ذكرت "ماعت" بصيغة المفرد . و المشهد التالى يصور "ماعتى" (ماعت المزدوجه) .



"ماعتى" (ماعت المزدوجه) و قد صورها الفنان المصرى فى هيئة امرأه تحمل فوق رأسها ريشتى نعام و تمسك فى يدها بمفتاح الحياه "عنخ" .

ان ظهور "ماعت" فى هيئتها المزدوجه هنا قد يعنى أن هذه التلاوه هى أصل فكرة محاكمة الأرواح التى صارت بعد ذلك موضوعا أساسيا فى كتاب الخروج للنهار و التى تلعب فيها "ماعتى" دورا رئيسيا . و لكن العباره السابقه لا تصف محاكمة ماعت المزدوجه لروح الملك ، و انما تصف الحكم الذى أصدرته "ماعتى" بأن الملك ونيس هو حورس و أنه ورث عرش "جب" (و هو عرش مصر المزدوج أو عرش الأرضين) .

ان هذه العباره تدور بشكل أساسى حول استحقاق حورس لعرش مصر ، أى حق الملك الحى فى العرش ٣٨ . و هى أيضا تصف تجربه روحيه تعتبر هى الأساس الذى يقوم عليه طقس تحديد المسار فى شعائر ال "حب سد" ، و فيه يركض الملك و هو يمسك فى يده قطعه ملفوفه من الجلد

يطلق عليها "سر الغريمين" (و الغريمان هما حورس و ست) و هو ما يعطى الملك شرعية حكم البلاد ٣٩ . يقام هذا الطقس بعد طقوس ال "حب سد" السريه مباشرة ، و هى الطقوس التى يمر فيها الملك بتجربة الموت الأوزيرى التى تعقبها قيامته أو ولادته الروحيه من جديد .



الملك "نى أوسر رع" يؤدى طقس تحديد المسار و هو من شعائر ال "حب سد" . و فى يده اليسرى يمسك قطعه ملفوفه من الجلد يطلق عليها "سر الغريمين" (حورس و ست) و هى التى تمنحه شرعية حكم الأرضين . المشهد من معبد الشمس بأبو غراب ، من عصر الأسره الخامسه ، دوله قديمه .

ان هذه التلاوه لا تبدأ فقط بالاشاره للملك باعتباره حورس (الوليد) الذى ذهب ثم عاد من جديد ، و انما هى تؤكد أيضا أن جوارح الملك و أعضاء جسده ، التى كانت خفيه ، قد أعيد دمجها و وصلها معا ، و هو الآن يطوف الكون فى هيئة "آخ" (روح مشرقه خالده) .

رأينا فى الفصل السابع أن الملك تحتمس الثالث تحول الى "آخ" فى حياته ، أثناء طقوس تتويجه .

فى تلك الطقوس اكتسب الملك قوة ال "آخ" التى يملكها "رع" ، و قد وهبه "رع" هذه القوه من خلال

تجربه روحيه ٤٠ .

ان المعنى الذى تحمله كلمة "آخ" هو النور الباطنى أو الاشراق ، و هى أيضا القدره الالهيه الخلاقه و أفضل ترجمه لكلمة "آخ" - بمعناها الروحى - هى "الكائن المستنير" ، أى الكائن الذى تفتح وعيه لاستيعاب حقيقة عالم الروح ٤١ .

فى هذه التلاوه يواجه الملك ونيس قوى الفوضى الكونيه "خننو" (khennu) و هو فى هيئة "آخ" ، و يقوم بدرو الحارس للماعت (النظام الكونى) ، و هى وظيفة الملك الحى ٤٢ .

كل هذه الدلائل تشير الى أن سياق التلاوه ليس سياقا جنائزيا ، و أنها تتعلق بشعائر ال "حب سد" .

فالجزء الأول من التلاوه يصف وقوف الملك فى هيئة حورس أمام المحكمه و اجتيازه هذه العقبه بنجاح . أما الجزء الثانى من التلاوه فيتحدث عن الخوف من أن يحيط الظلام بالملك و ما ينتج عنه من خطر السير رأسا على عقب . و قد صادفنا هذا الخطر فى التلاوه رقم ٢١٠ على الجمالون الشرقى بغرفة التابوت و التى أشارت لحماية الملك من أن يتناول فضلاته .

أما فى هذه التلاوه فالأمر صار أوضح ، حيث جاء فيها :-

► أنا أمقت الارتحال فى الظلام ، حيث لا يمكننى أن أرى شيئا ، و حيث أسير رأسا على عقب ،
أما اليوم ، فأنا أسير معتدلا فى طريقى ، و أجلب معى ماعت ،
أنا لن أسقط فى نيرانك أيتها الكائنات السماويه ◄ ٤٣ .

ان تفادى السير رأسا على عقب أصبح بعد ذلك من أهم الموضوعات فى متون التوابيت .

أما هنا فى متون الأهرام فقد أشارت نصوص الجدار الجنوبى بالغرفه الجانبيه لذلك الخطر باعتباره واحدا من الظروف المعاديه التى تكتنف الارتحال فى الظلام ، لأنه يؤدى الى امكانية السقوط وسط النيران . ان الظلمه و النار هى ظروف يختبرها المرتحل فى العالم السفلى ، و قد تحدثت عنها متون التوابيت بتفاصيل أكثر ٤٤ .

(٧) تلاوه رقم ٢٦١ : الصعود وسط وميض البرق :-

تصف التلاوه رقم ٢٦١ الملك ونيس بأنه ومضة برق ، و تقول أنه "نور يخطف الأبصار" أو وهج يمتطى الرياح الى حدود السموات و الأرض . و عند بلوغه حدود السموات يقف عند الركن الشرقى منها ، فيحييه سكان عالم الروح . و هذه التلاوه هى بداية "نصوص المعراج" على الجدار الجنوبى .

(٨) تلاوه رقم ٢٦٢ : رحلة تجديد الطاقه :-

تبدأ التلاوه رقم ٢٦٢ بواحد من أجمل الابتهالات التى وردت فى متون الأهرام و أكثرها شاعريه . يكشف هذا الابتهال عن عملية التحول التى تمر بها روح الملك و ما يطرأ على وعيه من تحولات بالتزامن مع رحلته الى النجوم . ان مراحل التحول التى مر بها الملك هى مراحل موت أوزير الذى عانى الموت و تمزق الجسد لكى يولد من جديد و يجدد طاقته .

يخاطب الابتهال العالم الالهى ، و يبدأ بالعبارات التاليه :-

◄ لا تتجاهلنى أيها الاله ، اعرفنى ، لأنى أعرفك ،

لا تتجاهلنى أيها الاله ، أنا الذى يقال عنى "العابر" ،

لا تتجاهلنى أيها الاله ، اعرفنى ، لأنى أعرفك ،

لا تتجاهلنى أيها الاله ، أنا الذى يقال عنى "العظيم الذى ذاق الموت" ► ٤٥ .

و هكذا يخاطب الابتهال الكيانات الالهيه الواحد تلو الآخر بنفس الصيغه ، و فى كل مره يكتسب الملك ونيس لقب جديد من ألقاب أوزير . فهو "الوحيد الذى خلد للراحه" و "ذو الحظ العاثر" (قليل البخت) . و لكن باستمرار الابتهال تتحول ألقاب أوزير من السلبيه الى الايجابيه و تنتهى بلقب "الذى استيقظ بصحه و عافيه" ، و تختتم التلاوه بلقب "هذا النجم نخخ" .

و كلمة "نخخ" فى اللغه المصريه القديمه تحمل دلالات تتعلق بالشيخوخه و كبر السن و فى نفس الوقت بتجدد الشباب و الحيويه (على سبيل المثال حين يغرب "رع" و يعود و يشرق من جديد ، عندئذ يطلق عليه "نخخ") .

ان تحول الملك ونيس الى نجم "نخخ" ساطع يعنى أن معرفته بالعالم الالهى تنعكس اليه مره أخرى فى فعل يدعم التحولات العميقه التى يمر بها .

و كما رأينا فى التلاوه رقم ٢٠٥ (على الجمالون الشرقى بغرفة التابوت) ، أن رؤية الكيانات الالهيه للانسان لها مغزى وجودى . فى كل مرحله من مراحل الأزمه التى يمر بها الملك ونيس ، و التمزق الى أشلاء ثم اعادة بناء كيانه من جديد ، يبتهل ونيس للكيانات الالهيه و يحثها على أن تعى وجوده .

و هكذا فان المعرفه المتبادله بين الانسان و بين العالم الالهى ينتج عنها تحول الانسان الى نجم .

بعد الصلاه الافتتاحيه يعود الجزء الثانى من التلاوه الى موضوع صعود الملك الى السماء ، و لكن هناك العديد من المخاطر التى يجب على الملك أن يواجهها .

تذكر التلاوه وجود "مكان خطر" و "بحيره عظيمه" و "قارب للعبور" ، ثم هناك مقصوره أو قصر للعظماء يحدد الطريق المحفوف بالمخاطر الذى يجب على الملك السير فيه . تقول التلاوه :-

▶ لقد اجتاز ونيس هذا المكان الخطر ،

و لم يصبه اضطراب البحيره العظيمه ،

و لم تؤخذ منه أجرة لقارب العبور ،

ان مقصورة العظماء لا يمكن أن تعترض طريقه ،

و هو يسير على طريق نجوم "سحدو" ◀ ٤٦ .

فى التلاوه السابقه كان صعود الملك ونيس للسماء يبدو شيئا سريعا و خاطفا حيث صعد الملك مع ضوء البرق . أما فى هذه التلاوه فالصعود أبطأ و الطريق محفوف بالمخاطر و العقبات .

هناك مناطق خطره على الملك أن يجتازها و هناك عقبات عليه أن يتخطاها لكى يصل أخيرا الى "رع" و يجد لنفسه مكانا فى قارب الشمس الليلى و قارب الشمس النهارى .

<u>(٩) تلاوه رقم ٢٦٣ : عبور السماء فى قارب من البوص ، و لقاء أرواح الشرق :-</u>

فى التلاوه رقم ٢٦٣ يعبر الملك ونيس الى ال "آخت" (الأفق / مكان ولادة النور) مستخدما قاربين

من البوص . تقول التلاوه :-

◀ لقد وضع من أجلى قاربان سماويان ، لكى أعبر بهما الى ال "آخت" (الأفق) ؛

لكى أعبر بهما الى "رع" ◀ ٤٧ .

كانت السماء فى نظر المصرى القديم عباره عن محيط لانهائى من المياه ، و لذلك كان الارتحال فى السماء دائما باستخدام القوارب . تخيل الفنان المصرى هذه القوارب فى صورة قوارب البوص التى يستخدمها المصريون لعبور نهر النيل ، و قد ظل استخدام هذه القوارب منذ أقدم عصور الحضاره المصريه و حتى بدايات القرن العشرين . تصنع قوارب البوص باستخدام حزمتين من البوص الجاف ، يتم ربطهما جنبا الى جنب ٤٨ .



كانت قوارب البوص معروفه فى مصر القديمه منذ أقدم عصور الحضاره المصريه و حتى بدايات القرن العشرين . تصنع قوارب البوص من حزمتين من البوص الجاف يتم ربطهما جنبا الى جنب . تصف متون الأهرام ارتحال الملك ونيس الى الحدود الشرقيه للسماء باستخدام قارب من هذا النوع .

ان الملك ونيس هنا على الحدود بين عالمين ، يشق طريقه للوصول الى الركن الشرقى من السماء ، و هو المكان الذى يشرق (يولد) منه النور ، و هو أيضا المكان الذى تتحول فيه أرواح البشر الى "آخو" (أرواح مشرقه) .

و الأرض التى تقع عند حدود السماء هى "حقول الايارو" (حقول البوص / حقول الخصب) التى يدخلها الملك ونيس مع كائه . يرتدى الملك ونيس رداء جلد الفهد و يحمل اثنين من صولجانات القدره

الالهيه : صولجان حورس و الذى يدعى صولجان "آمس" ، و صولجان برعم اللوتس الذى يدعى صولجان "عبا" . يسير الملك ونيس مسلحا بهذه الصولجانات مثل الملك بيبى حين اخترق قبة السماء [٤٩] . و بعد عبور المحيط السماوى ، يلتقى الملك ونيس بأرواح الموتى الذين يرحبون به و يأخذونه ليلتقى بأربعه من الأرواح الأزليه التى تقوم بدور حراس حدود العالم الآخر و يطلق عليها "أرواح الشرق" . تصف التلاوه هذه الأرواح الأزليه بأنها تتكئ على عصيها (كنايه عن الشيخوخه) و فى نفس الوقت بأنها "ذات الضفائر" (كنايه عن الصبا) ، و بذلك تعتبر أرواح الشرق تجسيدا لما تعنيه كلمة "نخخ" . فقط بموافقه أرواح الشرق الأربعه يمكن للملك ونيس أن يعبر "حقول الايارو" .

ان مقابلة أرواح الموتى لا تعنى أن الملك ونيس قد مات موتا فعليا . ففى الممارسات الشامانيه تلعب أرواح الموتى دورا هاما فى توجيه الشامان و ارشاده و تعليمه كيف تكون حياة الموتى ، و بذلك يتمكن من الاتصال بالعالم الالهى . و من المحتمل أن هذه التلاوه تصف شيئا مماثلا [٥٠] .

(١٠) تلاوه رقم ٢٦٧ : اعادة جمع أشلاء الملك و الصعود الى السماء :-

تقع التلاوه رقم ٢٦٧ فى وسط الجدار تقريبا ، و هذا الموقع المتوسط يحاكى موقع الملك ونيس بين حالتين من حالات الوجود . فهو أوزير الذى مر بتجربة التمزق الى أشلاء (كما جاء فى التلاوه رقم ٢٦٠) ، و هو أيضا أوزير الذى جمعت أشلاؤه و صعد الى السماء ليلتحق ب "رع" (كما جاء فى التلاوه رقم ٢٦٢) .

يفترض أغلب علماء المصريات أن النصوص الأوزيريه و الشمسيه تمثل نوعين متناقضين من الشعائر و قد تم المزج بينها مزجا مصطنعا فى متون الأهرام . و التلاوه الحاليه تعتبر أحد أبرز أمثلة مزج النصوص الأوزيريه و الشمسيه التى يختلف كل منهما عن الآخر [٥١] .

و لكن هل هذا المزج بالفعل مصطنع ؟

اذا نظرنا للشعائر الأوزيريه و الشعائر الشمسيه على أنها تعبر عن معتقدات مذهبين متنافسين يقودهما الكهنه أو أنها تعبر عن صراع تاريخى حدث أثناء تطور الديانه المصريه ، فسيضيع منا

المعنى الحقيقى لهذه الشعائر و مغزى علاقة أوزير ب "رع" .

ان تجربة تمزق الجسد التى يعقبها تجدد الأعضاء الداخليه و اعادة خلق الجسد هى وصف لأحد الأنماط المعروفه فى كل تجارب الولاده الروحيه المعروفه فى مختلف أنحاء العالم و بشكل خاص فى الممارسات الشامانيه .

و المرحله الأخيره من تلك التجربه الروحيه تشمل صعود الروح الى السماء و حديثها مع الكيانات الالهيه و مع أرواح الأجداد ، و تنتهى فى الكثير من الأحيان بلقاء الكيان الالهى الأسمى الذى يهب الشامان قدرات روحيه خارقه ٥٢ .

ان العناصر الأوزيريه و الشمسيه فى التلاوه رقم ٢٦٧ تتبع هذا النموذج الشامانى لدرجة أن الطرق التى يستخدمها الملك فى الوصول الى السماء هى نفس الطرق المعروفه فى الممارسات شامانيه .

يصعد الشامان الى السماء بالعديد من الطرق ، منها : تسلق حبال على هيئة سلم ، أو صعود درجات سلم أو معراج أو الطيران الى السماء فى هيئة طائر ٥٣ .

يمكننا أن نميز بين العناصر الأوزيريه و العناصر الشمسيه فى التلاوه رقم ٢٦٧ ، و لكن ذلك لا يعنى أنها تعبر عن مذهبين متنافسين أو أنها تعبر عن صراع تاريخى بين ديانتين تحاول احداهما أن تزيح الأخرى .

ان هذه التلاوه تصف مستويات من الوعى يمر بها الانسان فى تجارب خارج الجسد و يختبر فيها الموت الاختيارى ثم يعود للحياه مره أخرى . و لكنه يعود و كأنه خلق من جديد .

و هذه التجربه معروفه فى الثقافات الشامانيه و هناك أوصاف عديده لها فى الأدب الشامانى فى مختلف أنحاء العالم .

تبدأ التلاوه رقم ٢٦٧ بوصف الملك ونيس بأنه قد اتحد بأوزير و تؤكد أنه بعث من جديد مثل أوزير.

لقد تعرض للتمزق الى أشلاء ، و لكنه خلق من جديد :-

▶يا أوزير ، لقد استعدت قلبك ،

يا أوزير ، لقد استعدت ساقيك ،

يا أوزير ، لقد استعدت ذراعيك ،

و أنا كذلك قد استعدت قلبى ،

و استعدت أقدامى ،

و استعدت أذرعى ◀ ٥٤ .

لقد استعاد الملك ونيس وحدة الجسد أو وحدة الكيان . ثم تستمر التلاوه لتصف صعوده للسماء ، حيث يلتحق ب "رع" فى قاربه الشمسى . و يحدث ذلك باستخدام درجات سلم أو معراج أو باستخدام الدخان المتصاعد من البخور المحترق أو بالتحول الى طائر يرتفع و يحلق فى السماء .

تقول التلاوه :-

▶ لقد وضع أمامى سلما ، لكى أصعد فوقه للسماء ،

أنا أصعد فوق دخان البخور العظيم ،

أنا أطير كطائر و أحلق مثل "خبرى" (جعران) ،

أنا أطير كطائر و أحلق مثل "خبرى" (جعران) ،

فوق العرش الشاغر الذى فوق قاربك يا "رع" ◀ ٥٥ .

ان العبارات السابقه لا تصف شعائر تم مزجها بشكل عشوائى أو مصطنع ، و انما هى تصف مستويين من مستويات التجربه الروحيه . و هذه التجربه الروحيه قريبة الشبه من تجارب الشامانز . فى الطقوس الشامانيه يمر الشامان بتجربة الموت الاختيارى ، حيث يذوق الموت و يشعر أن كيانه يتمزق ثم يعود و يولد من جديد و يصعد للسماء هو ما أطلق عليه عالم الأنثروبولوجى "ميرسيا ايلياد" مصطلح "الميلاد الحقيقى" .

فى متون الأهرام اذن نحن أمام مجموعه من التجارب الروحيه قريبة الشبه من الممارسات الشامانيه ٥٦ . المشهد التالى هو أحد مشاهد كتب العالم الآخر التى دونت فى عصر الدوله الحديثه . تعبر هذه المشاهد بطرق مختلفه عن وجود مستويين من مستويات التجربه الروحيه : المستوى الأوزيرى فى الأسفل (حيث العقل الباطن و اللاوعى) ، و المستوى الشمسى فى الأعلى (حيث الوعى الأسمى أو

السماوى) ٥٧ .

و هذا المشهد بالذات ، من بردية "خونسو - رنب" ، يمكن أن يكون مشهدا تأمليا يعبر بالصوره عما ورد فى التلاوه رقم ٢٦٧ . يصور المشهد أوزير الذى عاد للحياه و هو يقف منتصبا على هيئة عامود "جد" و على جانبيه ايزيس و نفتيس . و فوقه - فى المستوى الثانى - جعران ينشر جناحيه فوق القارب الشمسى . ان عامود ال "جد" هنا بمثابة سلم أومعراج الى السماء ، و هو يشغل المساحه بين الأرض و السماء . و هناك بعض المشاهد فى الفن المصرى صورت عامود ال "جد" بخطوط أفقيه تشبه درجات السلم .



مشهد يصور أوزير الذى عاد للحياه فى هيئة عامود جد منتصب و على جانبيه ايزيس و نفتيس . و فى القسم الأعلى من المشهد نرى "خبرى" فى هيئة جعران ينشر جناحيه فوق قارب "رع" . يعبر المشهد عن مستويين من مستويات التجربه الروحيه كما جاء فى التلاوه رقم ٢٦٧ ، و هما المستوى الأوزيرى و المستوى الشمسى (اللاوعى ، و الوعى الأسمى) . المشهد من بردية "خونسو رنب" من عصر الدوله الحديثه .

ان التلاوه رقم ٢٦٧ لا تصف فقط تجربه باطنيه ، لأنه من المحتمل أن هذه التجربه كانت تعاد محاكاتها من خلال الطقوس . و لذلك ربما كانت التلاوه ترتل بالتزامن مع طقس البحث عن أشلاء الملك و ما يعقبه من ولاده روحيه و صعود للسماء ، لأن هذا بالضبط ما جاء وصفه فى بردية الرامسيوم الدراميه .

و كما رأينا سابقا ، ان بردية الرامسيوم الدراميه تصف شعائر ملكيه أقامها الملك سنوسرت الأول فى عصر الدوله الوسطى ، و لكنها تعتبر أيضا مصدرا هاما لطقوس ملكيه أقدم من عصر الملك سنوسرت ، و هى طقوس قديمه جدا كان الملك سنوسرت يعيد احياءها فى عصره .

فى سلسلة الطقوس التى وردت فى بردية الرامسيوم الدراميه تقوم مجموعه من الكائنات بالبحث عن جسد أوزير الممزق ، و يطلق على هذه الكائنات اسم "الذين يعانقون ال آخ" ، و هم أيضا أبناء حورس الأربعه و يرتدون أقنعة على شكل ابن آوى و على شكل قرود البابون .

افترض بعض العلماء أن أبناء حورس الأربعه (الذين أصبحوا فى عصر الدوله الحديثه يحرسون الأوانى الكانوبيه التى تحفظ أحشاء المتوفى) كانوا يقومون بدور هام فى البحث عن أحشاء الملك الذى يمر بتجربة التمزق الى أشلاء [٥٨] . و على أى حال فان لهم دور شامانى قبل أن يصبحوا حراسا للأوانى الكانوبيه فى الطقوس الجنائزيه .

و المرحله التاليه التى جاء وصفها فى بردية الرامسيوم الدراميه جاء فيها أن أبناء حورس الأربعه (الذين يعانقون ال "آخ") يصنعون سلما سماويا عظيما لكى يصعد فوقه أوزير ، الذى بعث للتو [٥٩] .

(١١) تلاوه رقم ٢٦٨ : الاتحاد بال "كا" :-

تصف التلاوه رقم ٢٦٨ تطهر الملك و رضاعته من لبن ايزيس و نفتيس و اقترابه من حورس .

يقول النص بالمعنى الحرفى أن الملك صار "على مسافة اصبعين" من حورس (فقره رقم ٣٧٢) .

و هذه الأوصاف تنتمى لطقوس التتويج و لذلك ليس من المدهش أن نجد وسط نسيج هذه العناصر

أحداثا مثل استلام التاج الأبيض (فقره ٣٧١) و تقديم حبل يطلق عليه "حماتى" (hematj) أمام التاج الأحمر (فقره ٣٧٣) .

و ليس من المدهش أيضا أن الجزء الأول من التلاوه يهيمن عليه جو احتفالى ، حيث تصف التلاوه رفع عامود "ست" (المنتمى الى مدينة كوم أمبو) عاليا أمام مقصورة مصر العليا التى يطلق عليها "قصر ايتريت" [٦٠] . ان السياق لا يبدو جنائزيا و انما احتفاليا و يتضمن طقوس تتويج يتم فيها دمج حورس و ست و أيضا دمج التاج الأبيض و التاج الأحمر .

و بالتزامن مع هذه الطقوس يقع حدث باطنى فى غاية الأهميه : و هو اتحاد الملك بكائه .

جاء ذكر هذا الحدث من قبل على الجدار الجنوبى بغرفة التابوت (فى التلاوه رقم ٢١٥) ، و فى طقس البخور فى الممر الذى يصل غرفة التابوت بالغرفه الجانبيه (فى التلاوه رقم ٢٥ و التلاوه رقم ٢٠٠) . و هنا فى الغرفه الجانبيه نعود اليه مره أخرى .

فى هذه التلاوه نجد حورس يقوم بتطهير الملك و كاءه فى بحيرة ابن آوى التى تقع فى عالم ال "دوات" الأوزيرى ، و يعتبر هذا التطهر شرطا أساسيا لاتحاد كل منهما بالآخر .

ان اشراف حورس على عمليه التطهر هو شئ متوقع ، لأن اتحاد الملك بكائه هو الذى يجعله يصل الى وعى حورس [٦١] .

اعتقد المصريون القدماء أن الطاقة الحيويه (و يطلق عليها فى اللغه المصريه القديمه "كا") تنبعث من الأجداد . لذلك كان من الضرورى للكا أن تفتح قناه للاتصال بالأجداد ، و بالتالى بعالم الروح كله ، لكى تصبح "كا" فرديه و يمكن للملك الحى أن يتعامل معها و يوجهها كيفما شاء .

ان حدث اتحاد الملك ونيس بكائه يأتى بشكل طبيعى بعد لقائه بأرواح الموتى و الأجداد السماويين الذين جاء وصفهم فى التلاوتين السابقتين .

و نتيجه اتحاد الملك بكائه يصبح مفعما بهذه الطاقه السماويه الخارقه :-

▶ لقد صار ونيس كلى القدره ، و أذرعه لا تخذله أبدا ،

لقد صار ونيس متفوقا ، ان كاؤه تأتيه كيفما شاء (أو وقتما يشاء) ◀ [٦٢] .

(١٢) تلاوه رقم ٢٦٩ : الصعود للسماء ، و الرضاعه من لبن الأم السماويه "ايبى" :-

تبدأ التلاوه رقم ٢٦٩ بصلاه جميله تصاحب طقس البخور ، تبدو و كأنها صدى للتلاوه رقم ٢٦٢ التى تصف المعرفه المتبادله بين الملك و الكيانات الالهيه .

فى هذه التلاوه تختلط رائحة البخور برائحة الملك و تجعله على اتصال بالعالم الالهى ، و تجذب اليه الكيانات الالهيه . و صلاة البخور هى المقابل الطقسى لصعود الملك على "دخان البخور العظيم" الذى جاء ذكره فى التلاوه رقم ٢٦٧ ، و التى جاء فيها :-

▶ لقد أوقدت النار ، و ها هى تتوهج ،

و قد وضع البخور فوق النار ، و ها هو البخور يشتعل ،

ان رائحتك تصلنى أيها البخور ،

ان رائحتى تصلك أيها البخور ،

ان أريجك يصلنى أيها البخور ،

ان أريجى يصلك أيها البخور ،

عسى أن أكون معكم أيها ال "نترو" ، و عسى أن تكونوا معى ،

عسى أن أحيا معكم أيها ال "نترو" ، و عسى أن تحيوا معى ،

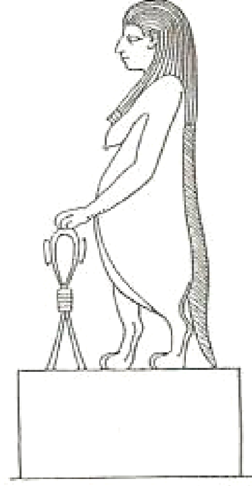
عسى أن أحبكم أيها ال "نترو" ، و عسى أن تحبونى ◀ [٦٣] .

يذكر الجزء الثانى من التلاوه موضوع الصعود للسماء بتفاصيل أكثر ، و يقول أن الملك يصعد للسماء بأن يتسلق فخذ ايزيس و نفتيس . و عندما يقترب من الوصول يمد والده "آتوم" يده اليه و يتلقفه . و بعد وصوله تقوم الربه "ايبى" بارضاعه .

ارتبطت "ايبى" بشكل خاص بالنجوم الشماليه و بحماية الأمهات عند الولاده و هى تظهر فى الفن المصرى فى الغالب فى هيئة أنثى فرس النهر .

فى الشكل التالى تظهر "ايبى" و هى تضع ذراعها اليسرى على علامة ال "سا" (رمز الحمايه) .

تظهر "ايبى" هنا بجسد أنثى فرس النهر و أرجل و أذرع أسد و ذيل تمساح و رأس امرأه ٦٤ .



"ايبى" فى هيئة أنثى فرس النهر برأس امرأه تضع يدها على علامة "سا" ، رمز الحمايه . و "ايبى" هى الربه الحارسه للأطفال حديثى الولاده .

يبتهل الملك ونيس الى "ايبى" قائلا :-

◄ يا أمى ، يا "ايبى" ، امنحينى ثديك ، لأضعه فى فمى ،

و أرضع من لبنك الأبيض المشرق الحلو ،

لكى لا أجوع أو أعطش الى الأبد ، فى هذه الأرض التى أسير فيها ◄ ٦٥ .

ترمز الرضاعه من الأم السماويه لولادة الملك من جديد ولاده سماويه و تغذيته بالطعام الالهى السماوى (و هو ما يذكرنا بنصوص الجمالون الشرقى بغرفة التابوت) .

ارتبطت "ايبى" بشكل خاص بالنجوم الشماليه التى أطلق عليها المصريون القدماء اسم "النجوم التى لا تغيب" ، و قاموا بتصويرها فى العديد من الخرائط الفلكيه ، و منها مجموعه نجميه تظهر فى الفن المصرى على هيئة أنثى فرس النهر .

تتطابق هذه المجموعه النجميه مع ما يعرف فى عصرنا الحديث باسم كوكبة التنين أو "دراكو" (Draco) ، و من المحتمل أن موضع النجم القطبى فى عصر الدوله القديمه كان يقع عند صدرها ٦٦ ، و هو ما يجعل رضاعة الملك ونيس من صدر أنثى فرس النهر السماويه (كوكبة دراكو) شيئا فى غاية الأهميه ، لأن الموضع الذى يرضع منه الملك ونيس (أى يحصل منه على الغذاء الروحى) هو نفسه موضع النجم القطبى و هو المحور الذى يدور حوله الكون .

و بسبب موضع أنثى فرس النهر السماويه "ايبى" فى مركز الكون لذلك تصور عادة و هى تضع يدها على الوتد الذى تربط اليه السفن فى الموانئ و هو يرمز لدورها كمحور ثابت وسط كون فى حالة حركه و دوران دائم .



مشهد يصور مجموعه نجميه فى السماء الشماليه فى هيئة أنثى فرس النهر تضع يدها على الوتد الذى تربط اليه السفن فى الموانئ . تتطابق هذه المجموعه النجميه مع ما يعرف فى عصرنا الحديث باسم كوكبة التنين . و فى نقطة ما فوق صدر أنثى فرس النهر يقع النجم القطبى فى عصر الدوله القديمه و هو فى الغالب نجم "الثعبان" (ألفا دراكونيس) . هذا المشهد من سقف مقبرة الملك سيتى الأول بوادى الملوك ، أسره ١٩ ، دوله حديثه .

من الخطأ أن نعتقد أن هذه الرمزيه السماويه كانت شيئا حصريا للديانه المصريه القديمه .

ان الهيئة التى تتخذها هذه الأم السماويه (و هى هيئة أنثى فرس النهر) هى بالطبع شئ فريد تتميز به الديانه المصريه ، أما فكرة وجود أم سماويه تسكن فى النجوم القطبيه الشماليه فهى فكره عالميه كانت معروفه تقريبا فى كل مكان فى العالم ، لأن النجوم الشماليه و خاصة النجم القطبى تلعب دورا هاما فى الممارسات الشامانيه فى كل أنحاء العالم [٦٧] .

اعتقد الشامانز أن النجم القطبى هو المحور الذى يدور حوله الكون ، و هو أيضا الفتحه أو البوابه التى تنزل منها الكائنات السماويه الى الأرض . و كان الكون فى نظرهم ينقسم الى ثلاثة عوالم رئيسيه ، هى : السماء ، الأرض ، العالم السفلى .

رأى الشامانز أن هذه العوالم الثلاثه ترتبط معا من خلال هذا المحور ، ألا و هو النجم القطبى .

من خلال بوابة النجم القطبى التى تقع فى السماء الشماليه يصعد الشامانز الى العالم الالهى .

الشامانز وحدهم هم الذين يستطيعون أن يبلغوا السماء من خلال هذه البوابه المركزيه ، و ذلك أثناء تجارب الخروج من الجسد .

يؤكد عالم الأنثروبولوجى "ميرسيا ايلياد" أن الشامانز لم يقوموا باختلاق ما فى ثقافاتهم من معارف كونيه و الهيه و أساطير ، و انما كانوا يختبرون تلك الأشياء التى يتحدثون عنها فى تراثهم و يرونها رأى العين و كانوا يستخدمونها كخط سير لرحلاتهم الروحيه [٦٨] .

و اذا كانت هناك نقطة اتصال بين الشامانيه و بين الديانه المصريه القديمه ، فان هذه الصله هى المعرفه المباشره بالعالم السماوى . ان قدماء المصريين أيضا لم يختلقوا ما لديهم من معارف كونيه و الهيه و أساطير ، و انما كانوا يختبرون تلك الأشياء التى يتحدثون عنها فى تراثهم و يرونها رأى العين و كانوا يستخدمونها كخط سير لرحلاتهم الروحيه.

يمكننا أن نفهم فكرة ارضاع الأم السماويه "ايبى" للملك ونيس بشكل أفضل اذا نظرنا اليها فى ضوء التجارب الروحيه و ليس فى سياق جنائزى .

(١٣) تلاوه رقم ٢٧٠ : ايقاظ المعداوى :-

فى التلاوه رقم ٢٧٠ نعود مره أخرى لموضوع عبور المحيط السماوى . لا يوضح النص اذا كانت

المناطق التى يعبرها الملك هى حقول الايارو (حقول البوص / حقول الخصب) ، و لكن قارب العبور الذى يستخدمه الملك ونيس هو نفسه قارب العبور الذى تستخدمه ال "نترو" (الكيانات الالهيه) .

و لذلك فان هذه المياه لا توجد فى الأرض و انما فى السماء . و لكى يستطيع الملك استخدام القارب

أو المعديه عليه أولا أن يوقظ المعداوى و يناديه قائلا :-

▶ استيقظ فى سلام ، يا من وجهه الى الخلف ،

استيقظ فى سلام ، يا من ترى ما هو خلفك ،

استيقظ فى سلام ، يا معداوى السماء ،

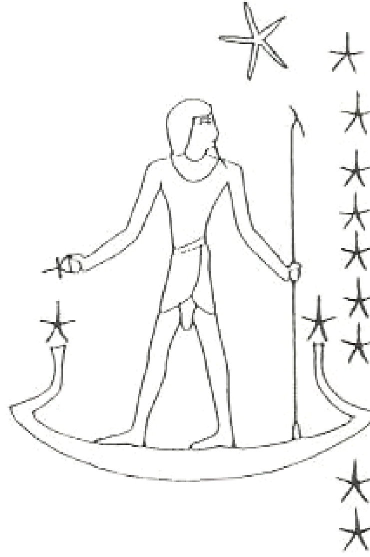
استيقظ فى سلام ، يا معداوى "نوت" ،

استيقظ فى سلام ، يا معداوى ال "نترو" ◀ ٦٩ .

فى متون التوابيت و كتاب الخروج للنهار يعتبر استدعاء المعداوى "صاحب الوجه الذى ينظر

للخلف" مرحله هامه و خطره فى رحلة الروح للعالم السفلى ٧٠ .

أما متون الأهرام فقد أشارت الى هذه المرحله اشاره سريعه ، حيث تخبرنا التلاوه رقم ٢٧٠ أن الملك يجب عليه أن يوقظ المعداوى ، و عليه أيضا أن يبرهن على أنه برئ من أى اتهام يوجه ضده . يجتاز الملك هذه العقبه بكل سهوله لأن باستطاعته طلب المساعده من تحوت اذا لم يفعل المعداوى ما هو مطلوب منه .



مشهد من مقبرة سننموت (أسره ١٨ ، دوله حديثه) يصور أوزير فى تجليه السماوى فى هيئة مجموعة نجوم أوريون (كوكبة الجبار) ، و يظهر فى الغالب و هو ينظر الى الخلف . و يبدو أن المعداوى الذى جاء ذكره فى التلاوه رقم ٢٧٠ بمتون الأهرام هو نفسه أوزير .

فى هذه التلاوه نصادف شيئا مثيرا للدهشه و هو اسم المعداوى "صاحب الوجه الذى ينظر للخلف" . ظهر هذا الاسم عدة مرات فى متون التوابيت (من عصر الدوله الوسطى) و فى كتاب الخروج للنهار (من عصر الدوله الحديثه) .

و لأن أوزير ظهر فى العديد من المشاهد الفنيه و هو ينظر للخلف فى هيئته السماويه التى تتجلى فى مجموعة نجوم الجبار (أوريون) ، لذلك من الممكن أن تكون هناك علاقه بين عملية ايقاظ المعداوى و بين ايقاظ أوزير . ان المعداوى هو أوزير بعد أن تم ايقاظه ، و صار مستعدا للمعراج السماوى .

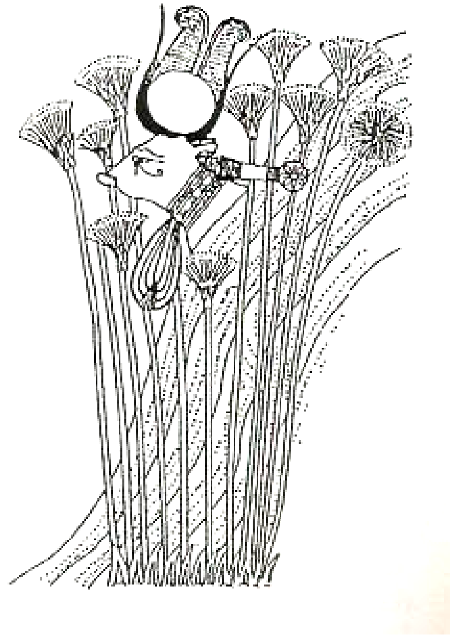
و يمكننا أن نستدل على ذلك من النصوص المتأخره (فى عصر الدوله الوسطى و الدوله الحديثه) التى جاء فيها ذكر المعداوى . تصف هذه النصوص المعداوى بأنه نائم ، و أن قاربه مفكك الى قطع و يجب على المرتحل أن يقوم بجمع أجزائه المفككه . قد يكون القارب المفكك فى هذا السياق رمزا لجسد أوزير الممزق . بعباره أخرى ، فى النصوص المتأخره على المسافر الذى يريد أن يعبر

المحيط المائى الى السماء الشرقيه أن يبرهن للمعداوى (بعد أن يوقظه) على أنه كيان مكتمل و غير ممزق و أنه يمتلك الهيمنه على أذرعه و أقدامه ٧١ .

(١٤) تلاوه رقم ٢٧١ : اقتلاع أعواد البردى و اقامة عامود الجد :-

تصف التلاوه رقم ٢٧١ طقسا لتبجيل حتحور فى هيئة البقره البريه . فى هذا الطقس يقوم الملك باقتلاع أعواد البردى و تقديمها قربانا لحتحور .

كان نبات البردى من النباتات المقدسه لحتحور التى تظهر فى بعض المشاهد الفنيه فى هيئة بقره بريه تخرج من بين أحراش و مستنقعات الدلتا المليئه بالبردى .



مشهد يصور حتحور فى هيئة بقره تخرج من مستنقعات البردى التى تنمو عند سفوح جبل الغرب . المشهد من بردية "آنى" ، أسره ١٩ ، دوله حديثه .

يرمز البردى لقوى الخصوبه ، و يعتبر اقتلاع أعواد البردى تأكيدا على حيوية الملك و هو طقس يهدف لضمان مجئ الفيضان ٧٢ .

فى هذه التلاوه تعتبر البقره السماويه احدى الهيئات التى تتخذها الأم الكونيه و التى تتخد أيضا هيئه أخرى هى هيئة طائر ال "سحسح" . و ربما كان هذا الطائر هو أنثى النسر و هو رمز الربه "نخبت" ٧٣ .

تمثل البقره البريه و طائر ال "سحسح" فى هذه التلاوه ربات التاج اللاتى ينتسب لهن ملك مصر . و تاج مصر هو دائما تاج مزدوج : تاج الجنوب الأبيض (و تمثله ربة التاج الأبيض التى تظهر فى هيئة أنثى النسر أو أنثى طائر ال "سحسح") ، و تاج الشمال الأحمر (و تمثله ربة التاج الأحمر التى تظهر فى هيئة بقره بريه أو كوبرا) .

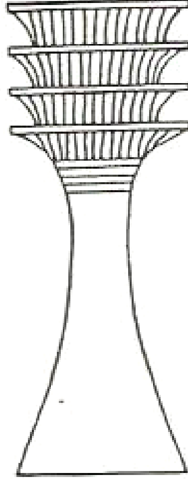
و المغزى الروحى لهذه التلاوه هو أن "أوزير - ونيس" ولد من جديد كحورس ، و هو يقوم بطقس اقتلاع أعواد البردى و بذلك يعيد تكرار ما كان يفعله حورس فى صباه الذى أمضاه وسط مستنقعات الدلتا .

تشير التلاوه رقم ٢٧١ أيضا الى اثنين من أعمدة ال "جد" المنتصبه . هناك علاقه تربط عامود ال "جد" بنبات البردى ، لأن عامود ال "جد" كان يصنع فى الأصل من حزمة بردى تجمع من المستنقعات و تقدم قربانا للأم السماويه فى هيئة حتحور التى تحمل بالملك و تلده . و هنا علينا أن ننتبه الى أن شعائر ال "حب سد" كانت تختتم بالاحتفال بولادة الملك السماويه من رحم حتحور ، و لذلك من المحتمل أن هناك علاقه تربط بين هذه التلاوه و بين شعائر ال "حب سد" ٧٤ .

ان حمل الأم السماويه بالملك هو رمز لارتحال روحه فى جسد الأم السماويه ، لأن ال "دوات" (العالم السفلى) الذى ترتحل اليه الأرواح عند الموت و فى تجارب الموت الطقسى يقع داخل جسد الأم السماويه .

يرمز عامود ال "جد" أيضا لموت الملك ثم قيامته . حين يرقد عامود ال "جد" فى وضع أفقى على الأرض فهو يرمز لأوزير النائم (أو الميت أو الذى يمر بتجربة الموت طوعا) ، و حين يقف منتصبا

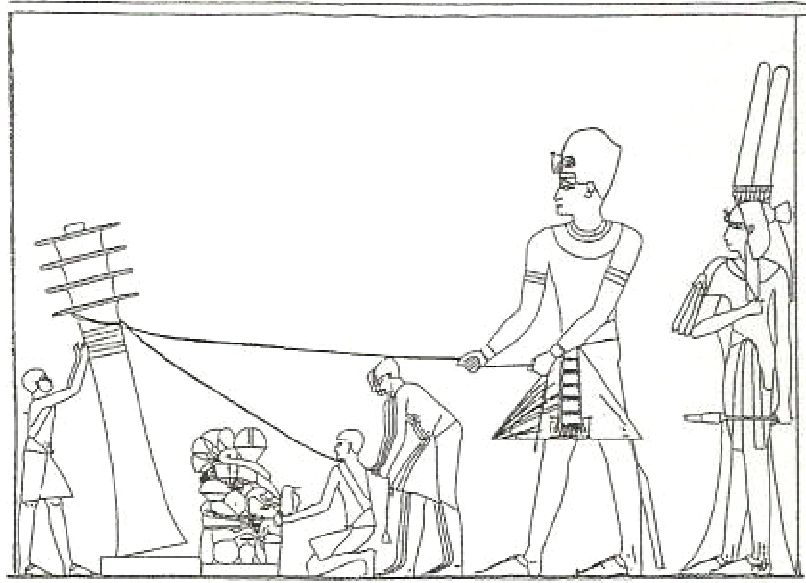
فى وضع رأسى فهو يرمز لأوزير اليقظ الذى ولد من جديد فى هيئة حورس .



كان عامود ال "جد" فى الأصل عباره عن حزمه من البردى و هو يرمز للأم الكونيه فى هيئة حتحور و التى تحمل بالملك و تلده .

كانت شعائر ال "حب سد" تختتم بطقس اقامة عامود ال "جد" ، و هو رمز قيامة أوزير و ولادته من جديد كحورس ، و لذلك من المحتمل أن هذه التلاوه تصف جزءا من طقوس ال "حب سد" ٧٥ .

و ربما كانت اقامة عامود ال "جد" شرطا ضروريا لصعود الملك للسماء ، لأن عامود ال "جد" يرمز أيضا لمحور الكون أو العامود الذى يحمل السماء و يبقيها مرفوعه .



مشهد من شعائر ال "حب سد" يقوم فيها الملك أمنحتب الثالث بطقس اقامة عامود ال "جد" . المشهد من مقبرة "خيرو اف" بالأقصر ، أسره ١٨ ، دوله حديثه .

ان ذكر انتصاب عامود ال "جد" فى وضع رأسى فى هذه التلاوه يبدو أنه شئ هام يجب أن يحدث ، لكى يتمكن الملك من الصعود الى السماء بمساعدة حورس و ست ٧٦ .

ان هذه التلاوه تدور حول رمز معقد يحتوى على العديد من المعانى و له مكونات تتعلق بالطقوس و أيضا بالتجارب الروحيه التى ترتبط بشعائر ال "حب سد" .

(١٥) تلاوه رقم ٢٧٢ : بوابة "نون" (مياه الأزل) :-

ينتهى الجدار الجنوبى بتلاوه قصيره هى التلاوه رقم ٢٧٢ و فيها يصل الملك الى بوابة "نون" و يطلب منها أن تفتح له ، فرغم أنه صغير الا أنه على رأس أتباع "رع" .

لا تحدد التلاوه موضع بوابة "نون" ، و لكن من المرجح أنها تقع عند فتحة السماء التى يحددها النجم القطبى ، و قد صادفناها من قبل فى التلاوه رقم ٢٦٩ التى جاء فيها أن الملك ونيس يرضع من صدر

الأم السماويه "ايبى" و التى تظهر فى هيئة أنثى فرس النهر و تمثل كوكبة التنين (Draco) [٧٧] .

و رغم أن هذه الفتحه تبدو صغيره (من منظورنا على الأرض) ، الا انها فى الحقيقه واسعه ، لأن الكائنات السماويه تعبر منها الى عالمنا المادى .

و هذه الفتحه هى نقطة عبور من أحد مستويات الوجود الى مستوى آخر ، و ما تختبره الروح هناك يختلف عما تختبره فى العالم الأرضى .

فى هذا الموضع تنتهى نصوص الجدار الجنوبى بوقوف الملك ونيس أمام بوابة "نون" ؛ أصل الوجود و الينبوع الذى انبثق منه العالم الالهى [٧٨] .

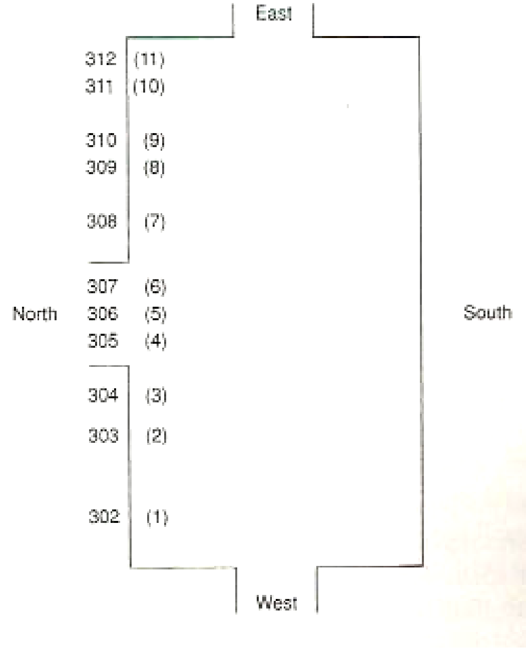
النصوص الاحدى عشر المسجله على الجدار الشمالى (التلاوات من ٣٠٢ الى ٣١٢) :-

تعتبر النصوص العشره المسجله على الجدار الجنوبى امتدادا لنصوص الجدار الغربى و تشكل معها مجموعه واحده .

أما النصوص الاحدى عشر المسجله على الجدار الشمالى فيبدو أنها تقف كمجموعه مستقله بذاتها .

تظهر هذه المجموعه على الجدار الشمالى للغرفه الجانبيه بهرم الملك ببيى الثانى . و هو ما يعنى أن هذه النصوص كانت فى نظر المصريين القدماء تنتمى للشمال [٧٩] .

و سواء قرأنا هذه النصوص بعد نصوص الجدار الغربى و الجنوبى ، أو اذا كان الأنسب أن نتوجه الى الجدار الشرقى أو الجمالون الشرقى عند هذه النقطه ، فهو سؤال لا يجدر بنا أن نلح فى الحصول على اجابه قاطعه له [٨٠] .



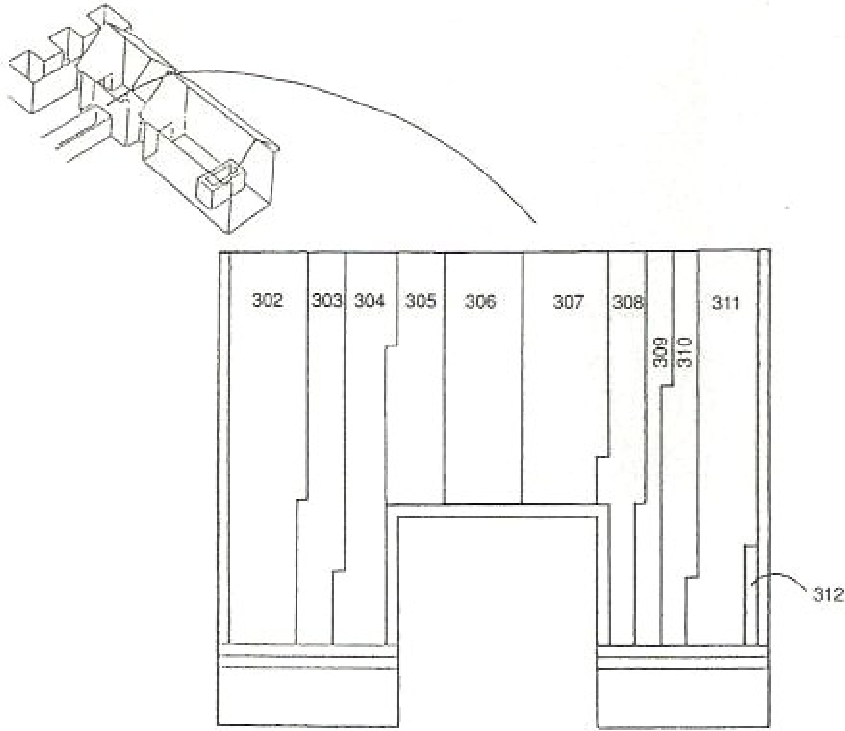
شكل يوضح موضع النصوص الاحدى عشر المسجله على الجدار الشمالى بالغرفه الجانبيه بهرم الملك ونيس (التلاوات من ٣٠٢ الى ٣١٢) .

ان البحث عن تسلسل يجعل النصوص تسير فى خط مستقيم من بدايه الى نهايه هو فكره نابعه من عقل الانسان المعاصر الذى لا يدرك أن نصوص الأهرام ترتبط بالجدران التى سجلت عليها .

ان الجدران لا تأتى الواحده بعد الأخرى مثل صفحات الكتاب ، و انما هى تشغل فراغا ، و لها اتجاه محدد ، و هى تساند بعضها البعض داخل كيان معمارى ثلاثى الأبعاد يعتبر جسد واحد .

و لكننا لا ننكر وجود تسلسل واضح لمجموعات معينه من النصوص مثل مجموعة النصوص التى تمتد من الجدار الغربى للجدار الجنوبى و هو تسلسل أصلى و حقيقى . و لكننا فى نفس الوقت نجد أن النصوص تكشف عن معناها حين لا تكون العلاقه الوحيده بينها هى علاقة تسلسل فى اتجاه واحد .

و على أى حال فان موضع النص على جدار معين قد يكون له نفس أهميه علاقة النص بما يسبقه و ما يعقبه من نصوص .



تدور النصوص المسجله على الجدار الشمالى من الغرفه الجانبيه حول صعود الملك للسماء مثل نصوص الجدار الجنوبى ، كما تصفه بأنه الثور العظيم . تقرأ النصوص من الغرب الى الشرق (أى من اليمين الى اليسار) .

هناك أسباب منطقيه تجعلنا نضع هذا الأمر فى اعتبارنا عند قراءة نصوص الجدار الشمالى من الغرفه الجانبيه .

أولا : ان العديد من موضوعات نصوص الجدار الشمالى تتشابه مع موضوعات نصوص الجدار الغربى و الجنوبى ، بل تبدو و أنها صدى صوت يردد نفس النغمه .

فى هذه المجموعه من النصوص يوصف الملك بأنه ثور عظيم ، و يصعد الى السماء فى هيئة طائر، أو باستخدام درجات سلم ، و يقابل المعداوى ، و يعبر المحيط السماوى بقارب من البوص ، و يلتحق بمدار "رع" السماوى .

ثانيا : تتميز نصوص الجدار الشمالى بسمات غير مألوفه و جديره بالاهتمام . فمن المعتاد أن قراءة العلامات الهيروغليفه تتبع الاتجاه الذى تنظر اليه رؤوس العلامات ، و لكن فى هذه المجموعه من النصوص نجد أن الأمر معكوس . فرؤوس العلامات الهيروغليفيه تنظر ناحية الشرق ، و لكن الكلمات تقرأ فى الاتجاه المعاكس ، أى من الغرب الى الشرق . ربما كان الهدف من ذلك التأكيد على الالتزام باحترام اتجاه الشرق و هو الجهه التى تولد فيها الأرواح و يولد فيها نور الشمس .

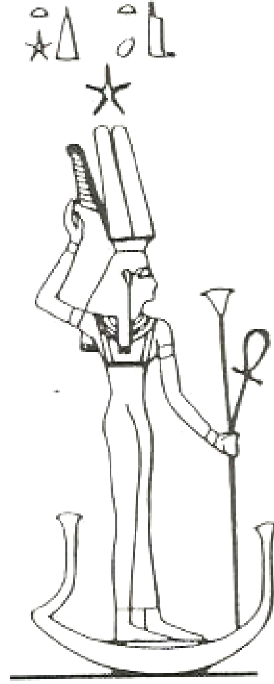
و قد يكون الغرض أيضا التأكيد على أن نقطة البدايه هى الغرب ، مثل مجموعة النصوص التى تقابلها على الجدار الشمالى .

علاوه على ذلك ، فان النصوص المهمه التى يتوقع المرء أن يجدها على الجدار الشمالى تظهر على الجدار الغربى فى الأهرامات المتأخره على عصر الملك ونيس . و هو ما يشير ضمنيا الى امكانية التداخل أو تبادل المواقع بين الجدار الشمالى و الجدار الغربى فى الغرفه الجانبيه [٨١] .

و رغم أن نصوص الجدار الشمالى لا يبدو أنها تنتمى لمجموعة النصوص التى تمتد من الجدار الغربى للجدار الجنوبى ، الا أن المجموعتين ترتبطان معا من ناحية الموضوع و من ناحية الرمزية المكانيه .

(١) تلاوه رقم ٣٠٢ : التحول الى صقر ، و الطيران الى "رع" :-

تبدأ نصوص الجدار الشمالى بالتلاوه رقم ٣٠٢ ، و فيها يصف الملك نفسه بأنه "الحى ، ابن النجمه سوبدت" . و "سوبدت" هى نجمة الشعرى (Sirius) ، و هى التجلى السماوى لايزيس ، و ابنها هو "حور سوبد" ، أى حورس الساطع أو اللامع ، و هو التجلى السماوى لحورس ابن ايزيس .



نجمة "سوبدت" (الشعرى) هى التجلى السماوى لايزيس . تقول التلاوه رقم ٣٠٢ أن الملك ولد من رحم "سوبدت" . المشهد من سقف مقبرة الملك سيتى الأول ، وادى الملوك ، الأقصر ، أسره ١٩ ، دوله حديثه .

أما مجموعة نجوم أوريون (كوكبة الجبار) فهى التجلى السماوى لأوزير ، و هى أيضا ملك مصر فى هيئته النجميه .

و نستدل على ذلك من تلاوه سجلت فى الأهرامات المتأخره على عصر الملك ونيس ، و هى التلاوه رقم ٣٦٦ التى جاء فيها أن الملك - بوصفه أوزير – يقوم باخصاب النجمه "سوبدت" (الشعرى) لكى يعود و يولد من جديد من رحمها فى هيئة "حور سوبد" (حورس الساطع/اللامع) ٨٢ .

أى أن "الحى ، ابن النجمه سوبدت" (الشعرى) الذى جاء ذكره فى التلاوه رقم ٣٠٢ بهرم الملك ونيس هو أوزير الذى ولد من جديد ٨٣ .

يعلن الملك ونيس فى هذه التلاوه أنه جدد طاقته و ولد من جديد فى هيئة حورس الحى . لقد صار حورس الذى له "بيت فى السماء" و "عرش فى الأرض" .

ان امتلاك حورس عرشا فى الأرض و بيتا فى السماء يعنى بالتأكيد أن الملك فى هذه التلاوه ليس متوفيا و أن السياق ليس سياقا جنائزيا .

تقول التلاوه أن النجمه "سوبدت" (الشعرى) ساعدت الملك ونيس على أن يطير الى السماء و يصل الى العالم الالهى . ان البشر الزائلون لهم بيوت على الأرض ، أما البشر الذين حازوا الاشراق و صاروا أقرب للعالم الالهى فهم يصعدون للسماء و يخلدون فى صحبة الكيانات الالهيه ٨٤ .

ان الاشاره الأوليه للموت و البعث تعقبها فكرة الصعود للسماء ، و هو ما صادفناه من قبل فى التلاوه رقم ٢٦٧ على الجدار الجنوبى .

يعود الفضل فى قدرة الملك ونيس على الطيران و التحليق نحو السماء الى تحوله الى صقر بعد أن ولد من جديد فى هيئة "حور سوبد" (حورس الساطع/اللامع) .

رأينا فى الفقرات السابقه أن الصعود الى السماء فى هيئة طائر هو من الأنماط التى تتكرر فى كل الممارسات الشامانيه . الشكل التالى يصور انسانا فى هيئة "حور سوبد" و هو يرتدى قناعا يشبه رأس الصقر و عباءه على شكل أجنحة صقر ، و هى تبدو كالعباءات التى يرتديها الشامانز فى طقوسهم و التى تكون مزينه فى كثير من الأحيان بريش طيور و برأس طائر .



"حور سوبد" (حورس اللامع /الساطع) ابن "سوبدت" (نجمة الشعرى) .

هناك أدله على أن الأقنعه و العباءات الطقسيه التى تحاكى صور بعض ال "نترو" كانت معروفه فى مصر القديمه ، و لذلك من المحتمل أن هذا الشكل يصور طقسا يقوم فيه كاهن بارتداء عباءه و قناع خاص يجعل من الكاهن صوره من حورس ٨٥ . و قد يكون المشهد تعبيرا عن تجربه باطنيه يتحول فيها المريد أو الكاهن الى صقر أو الى صوره من حورس .

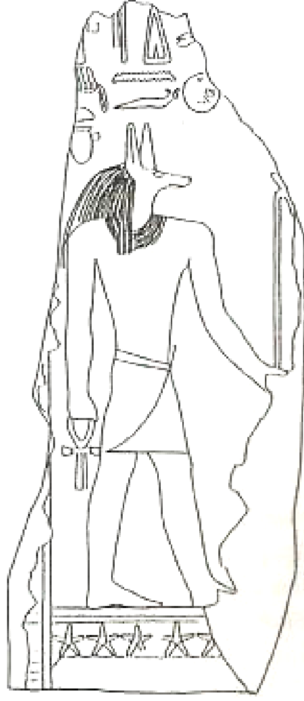
يتناول الجزء الثانى من التلاوه اتحاد الملك ب "رع" . يطير الملك ونيس الى "رع" فى هيئة طائر ، وجهه و مخالبه هما وجه و مخالب الصقر "آنتى" ، أما أجنحته فهى أجنحة أوزه ٨٦ .

يقوم "ويبواويت" (فاتح الطرق) بدور هام فى تيسير هذا الصعود .

يؤكد النص على أن "ويبواويت" – و الذى يظهر فى الفن المصرى فى هيئة ابن آوى – هو الذى "جعل ونيس يصعد للسماء بين أخوته من الكائنات السماويه" ٨٧ .

يوصف ابن آوى - سواء كان ويبواويت أو أنوبيس - بأنه راعى الشامانز فى مصر القديمه و مرشدهم لأنه هو الذى يشرف على طقوس الموت الأوزيرى و الميلاد من جديد ، و هو أيضا الذى يقدم "الزحافه السماويه" التى يرتحل فوقها الملك فى السماء ، و يطلق عليها فى اللغه المصريه القديمه اسم "شد شد" ٨٨ ، و هو الذى يصل المراحل الأوزيريه بالمراحل الشمسيه فى طقوس الولاده الروحيه .

كان "ويبواويت" (فاتح الطرق) أيضا يلعب دورا هاما فى شعائر ال "حب سد" و خصوصا قبل الطقوس السريه مباشره ، و هو ما يعنى أن هذه التلاوه ربما تتعلق بطقس من طقوس ال "حب سد" ٨٩ . و من المشاهد القليله التى عثر عليها فى المعبد المجاور لهرم الملك ونيس هناك ثلاث مشاهد ظهر فيها "ويبواويت" (فاتح الطرق) . و منها الشكل التالى .



ويبواويت (فاتح الطرق) فى أحد النقوش التى عثر عليها فى المعبد المجاور لهرم الملك ونيس .

(٢) تلاوه رقم ٣٠٣ : بزوغ نجم حورس الثانى :-

فى التلاوه رقم ٣٠٣ يخاطب الملك ونيس أرباب الجهات الأربعه و يرجوهم أن يجعلوا له قاربا من البوص لكى يعبر الى المناطق البارده .

تذكرنا هذه التلاوه بالتلاوه رقم ٢٦٣ على الجدار الجنوبى ، التى قرأنا فيها أن قوارب البردى قد وضعت أمام الملك كما وضعت أمام "رع" و أمام "حور آختى" (حورس الأفقين) ، لكى يعبر بها الى الركن الشرقى من السماء . أما هنا فالمرتحل ليس "رع" و لا "حور آختى" ، و انما أوزير .

و يبدو أن أرباب الجهات الأربعه لا يستجيبون بسهوله و يخضعون الملك ونيس لاستجواب :-

▶ هل أنت حورس ، ابن أوزير ؟

هل أنت الكائن السماوى ، الابن البكر ، ابن حتحور ؟

هل أنت بذرة "جب" (رب الأرض) ؟ ◄ [٩٠] .

يجيب الملك ونيس بأنه قد ظهر كحورس الثانى و أن ذلك مدون (مكتوب) فى عالم الروح . و الفعل المستخدم فى هذه التلاوه للتعبير عن ظهور حورس هو الفعل *"خع"* و معناه الحرفى يشرق .

مره أخرى نجد الملك يصف نفسه بأنه حورس ، و المعنى الضمنى أن هويته الروحيه تحولت الى شئ آخر بخلاف أوزير . لقد تحول الى كائن سماوى لأنه ولد من رحم البقره السماويه حتحور [٩١] .

كان ميلاد الملك من رحم البقره السماويه من الموضوعات الهامه فى متون الأهرام ، و هو أيضا أحد الأحداث التى يحتفل بها فى شعائر ال "حب سد" ، و هو ما ناقشناه من قبل فى التلاوه رقم ٢٧١ على الجدار الجنوبى .

(٣) تلاوه رقم ٣٠٤ : فتحات السماء :-

تبدأ التلاوه رقم ٣٠٤ بالملك ونيس و هو يسأل ابنة أنوبيس التى تقف عند فتحات السماء أن تسمح له بالعبور . و ابنة أنوبيس هى "كبحوت" ، و تظهر فى الفن المصرى فى هيئة حيه ، و دورها كحارسه

لبوابة السماء يشبه دور أبيها أنوبيس و الذى من ألقابه "حارس مداخل العالم الآخر" .

يقوم أنوبيس بدور هام فى مساعدة الملك على الصعود الى السماء ، كما يقوم أيضا بدور الحارس لبوابات العالم الآخر [٩٢] .

و الكلمه المصريه المستخدمه فى النص للدلاله على فتحه أو نافذه هى كلمة *"بيتر"* ، و تستخدم أيضا كفعل بمعنى "يرى" ، و المعنى الضمنى هو "ثغره فى السماء تفتح على عالم الروح" .

هناك روايات شامانيه تحكى عن عبور الشامانز من فتحات أو ثغرات فى السماء تفتح للحظات قصيره جدا و تعود و تغلق من جديد ، و لا يتمكن من عبور هذه الثغرات الى العالم الآخر سوى الشامان الذى تلقى تدريبا طويلا و مر بتجربة المخاض الروحى [٩٣] .

و بعد لقاء ابنة أنوبيس يلتقى الملك ونيس بنعامه (ربما ترمز الى ماعت) على ضفاف الطريق المائى المنحنى (أذرع مجرة الطريق اللبنى) ، كما يلتقى أيضا بثور السماء (رع) .

فى هذا اللقاء الأخير يتحد أرباب الجهات الأربعه فى صوره واحده ، هى صورة "ثور رع ذو القرون الأربعه" ؛ كل قرن منها فى أحد الجهات الأصليه الأربعه .

يطلب الملك ونيس من "ثور رع" أن ينزل القرن الغربى لكى يتمكن من العبور الى العالم السماوى .

فيسأله الثور : هل أنت من الغربيين (أتباع أوزير) ؟ و هل أنت طاهر ؟

و يجيبه الملك : لقد أتيت من مدينة الصقر .

ان اجابة الملك تعنى ضمنيا مؤهلاته الملكيه . فربما تكون مدينة الصقر المذكوره فى التلاوه هى مقر الملك على الأرض ، و هو ما يعنى ضمنيا أن الملك يقوم بهذه الرحله الروحيه فى حياته و ليس بعد موته [٩٤] . و فى هذه التلاوه نلاحظ أيضا أن الملك يرتحل فى اتجاه الغرب و ليس فى اتجاه الشرق .

تختتم التلاوه بمخاطبة الملك ونيس لحقول ال "حتب" (الرضا/السلام/الخيرات) ، و القائه التحيه على "المبجلين" و هم أرواح الموتى التى يقابلها الملك عند ارتحاله فى الحقول السماويه [٩٥] .

(٤) تلاوه رقم ٣٠٥ : معراج السماء :-

فى التلاوه رقم ٣٠٥ يصل الملك ونيس الى قمة المعراج السماوى و يتعرض للاستجواب للمره الثالثه . جاء ذكر المعراج عند مرورنا على التلاوه السابقه ، أما الآن فهو يظهر بشكل بارز باعتباره وسيلة الصعود الأساسيه التى يستخدمها الملك ونيس .

يعتبر المعراج السماوى ، و أيضا التحول الى طائر ، أهم الوسائل التى تستخدم فى الصعود الى السماء . تظهر رموز المعراج السماوى و التحول الى صقر فى وصف تجارب الانتقال من العالم المادى المحدود الى عالم الروح الذى لا يدخله الانسان الا فى حالات الوعى المتغير (الوعى المتحرر من سجن الماده) .

كان السلم أو المعراج من أقدم الرموز الروحيه التى عرفها الانسان ، و هو يظهر فى مختلف

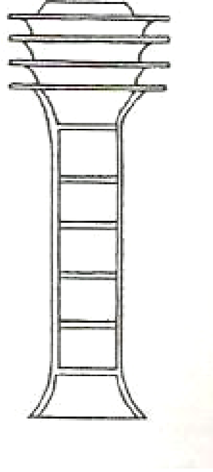
المصادر و الروايات التى تصف تجارب روحيه فى مختلف ثقافات العالم ، من رؤيا يعقوب فى سفر التكوين الى المعراج الروحى فى الطقوس الأورفيه فى اليونان الى معراج "ميثرا" فى الثقافه الفارسيه ، و أيضا معراج الفضيله فى المسيحيه الذى يجب على الروح أن تصعد فوقه لكى تصل الى ملكوت السماء [٩٦] .

يعود رمز المعراج السماوى الى جذور شامانيه ، حيث تخبرنا الروايات الشامانيه من مختلف أنحاء العالم أن روح الشامان تصعد للعالم السماوى باستخدام سلم أو معراج ، و فى كثير من الأحيان يقوم الشامان بمحاكاة تلك التجربه الروحيه فى أفعال طقسيه تقدم على مرأى ومسمع من أفراد القبيله [٩٧]

تخبرنا التلاوه رقم ٣٠٥ أن معراج السماء مصنوع من الحبال التى قام "رع" و "حورس" بربطها فى هيئة عقد محكمه و درجات ليصعد عليها أوزير .

و هنا نلاحظ وجود تشابه بين فكرة نسج الحبال و ربطها لصنع سلم أو معراج كوسيله لبلوغ السماء من أجل أوزير و بين فكرة جمع أجزاء القارب المفكك كوسيلة انتقال عبر المحيط السماوى و التى وردت فى التلاوه رقم ٢٧٠ .

و نلاحظ أيضا أن عامود ال "جد" يختصر الرمزيه الأوزيريه و علاقتها بالمعراج السماوى فى صوره واحده هى صورة العامود الذى ينتصب رأسيا و يحمل خطوطا أفقيه تبدو و كأنها درجات سلم .



المعراج السماوى فى هيئة عامود "جد" ينتصب رأسيا و يحمل خطوطا أفقيه أشبه بدرجات السلم . الصوره من كتاب الخروج للنهار من بردية "آنى" ، أسره ١٩ ، دوله حديثه .

هذا الصعود لروح "أوزير ونيس" الى حالة الاشراق الباطنى التى يطلق عليها "آخ" ، و التى يبلغها عند قمة السلم أو المعراج هو صعود مشهود . يقوم الملك بهذه التجربه فى حضور حورس و ست ، لأن اتحاد الاثنين و اندماجهما معا ضرورى من أجل تحول الروح الى "آخ" (روح مشرقه) ، كما رأينا فى التلاوه رقم ٢١٥ و ٢٢١ .

يحتوى الجزء الثانى من التلاوه رقم ٣٠٥ على عباره فى غاية الحكمه و السمو ، و هى حكمه تتفوق على الفلسفه الأفلاطونيه الروحيه و على الفلسفه الهرمسيه . تقول العباره :-

► ان ال "آخ" (الروح المشرقه) تنتمى للسماء ، أما ال "غت" (الجسد) فهو ينتمى للأرض ◄ ٩٨

تختصر هذه العباره الفلسفة الروحيه لمتون الأهرام ، و هى أن روح الانسان سماويه فى أصلها و فى جوهرها ، و لذلك فان البشر يدركون طبيعتهم الحقيقيه فى العالم السماوى و ليس فى العالم الأرضى .

(٥) تلاوه رقم : ٣٠٦ : وصل الأرض بالسماء :-

فى التلاوه رقم ٣٠٦ يوهب الملك ونيس ملكوت السماء و الأرض ، حيث يهبه "آتوم" ملكوت السماء ، بينما يمنحه "جب" ملكوت الأرض ، كما حدث من قبل فى التلاوه رقم ٢٥٦ على الجدار الغربى من الغرفه الجانبيه ٩٩ .

ان هذه التلاوه تصف طقسا يؤديه الملك و أيضا تجربه روحيه يمر بها ، حيث يلتقى بأرواح "نخن" و أرواح "بوتو" ، و هم أرواح أجداد ملوك مصر التى تنتمى للعالم الالهى و العالم المادى معا .

كانت مدينة "نخن" (الكوم الأحمر) هى عاصمة مصر العليا (الصعيد) و مدينة "بوتو" (تل الفراعين بالقرب من مدينة دسوق محافظة كفر الشيخ) هى عاصمة مصر السفلى (الوجه البحرى) فى عصر ما قبل الأسرات .

تلعب أرواح الأجداد دورا هاما فى شعائر ال "حب سد" ، و هى لا تمثل فقط مصر العليا و مصر السفلى و انما هى ترمز أيضا للأرض و السماء . جاء فى التلاوه رقم ٣٠٦ :-

◀ لقد أتتك أرواح "بوتو" الالهيه ، لقد أتتك أرواح "نخن" الالهيه ،

هى الأرواح المقدسه التى فى السماء ، و هى الأرواح المقدسه التى فى الأرض ،

انها تدعمك بأذرعها فى صعودك للسماء ، ها أنت تصعد على أذرعها باسمها الذى هو المعراج ،

لقد أوتيت ملكوت السماء ، هكذا يقول "آتوم" ،

لقد أوتيت ملكوت الأرض ، هكذا يقول "جب" ▶ ١٠٠ .

تصف التلاوه وصل الأرض بالسماء . ان وظيفة السلم أو المعراج هنا ليس تقديم وسيله للصعود بعيدا عن الأرض ، و انما الهدف هو ايجاد همزة وصل بين الأرض و السماء .

من المحتمل أن التلاوه تتحدث عن أحد مراسم التتويج ، كما رأينا فى التلاوه رقم ٢٥٥ و ٢٥٦ على الجدار الغربى و التى تتشابه كثيرا مع هذه التلاوه .

يعلن "جب" أن عالم "حورس" و عالم "ست" الكامن داخل مملكته (مملكة جب) يبجل الملك ونيس ، كما تبجله أيضا حقول الايارو السماويه .

و هكذا تؤكد التلاوه مره أخرى على اتحاد الأرض و السماء داخل كيان الملك ونيس .

يعتبر الثور رمزا قويا لاتحاد العالم الأرضى (المادى) و العالم السماوى (الروحى) .

و من الجدير بالتأمل هنا أن اسم الثور فى اللغه المصريه القديمه يكتب بنفس العلامه الهيروغليفيه التى تكتب بها كلمة "كا" و التى تعنى طاقه حيويه أو روح أثيريه .

اعتقد المصريون القدماء أن طاقه الحياه التى يطلق عليها "كا" تنبع من عالم الروح ، و أن أرواح الأجداد هى التى تحرسها و هى التى تضمن تدفقها الى عالمنا .

فى هذه التلاوه يبدو أن تحول الملك ونيس الى ثور هو نتيجه مباشره للقائه بأرواح الأجداد التى يطلق عليها "أرواح نخن و أرواح بوتو" . و ذروة التلاوه تصف الحاله الجديده للملك ونيس هكذا :-

► تأمل ، لقد أضحيت الثور الخالد ، ثور كل الثيران البريه ،

عسى أن تحيا للأبد ، أيها الثور الخالد ،

عسى أن تكون خالدا فى المقدمه ،

فى مقدمة ال "آخو" (الأرواح المشرقه) الى الأبد ◄ ١٠١ .

يرمز ذيل الثور الذى يتدلى من نقبة الملك القصيره التى يرتديها أثناء تأدية شعائر ال "حب سد" لقدرة الملك على استقطاب طاقة ال "كا" الخاصه بالأجداد كما يرمز أيضا لتجديد حيوية الملك .

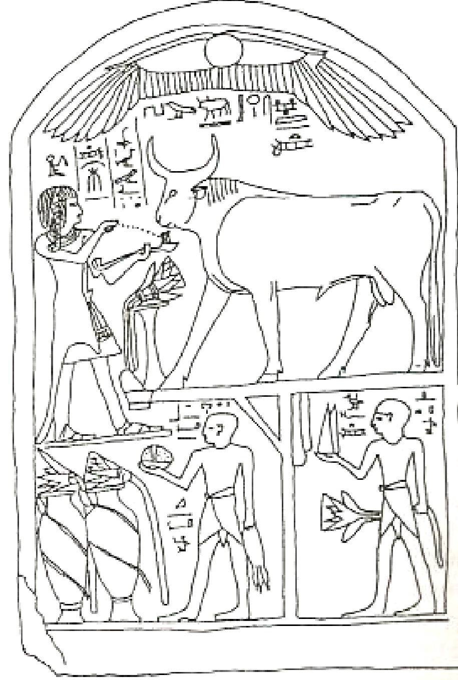
و سواء كانت هذه التلاوه ترتبط بشعائر ال "حب سد" أم لا ، فانها تبدو على الأرجح جزءا من شعائر ملكيه يقوم بها الملك فى حياته و ليست جزءا من طقوس جنائزيه ١٠٢ .

(٦) تلاوه رقم ٣٠٧ : ثور "هليوبوليس" (عين شمس) :-

يستمر وصف الملك بأنه ثور فى التلاوه رقم ٣٠٧ ، و التى تؤكد على أن طاقة هذا الثور هى طاقه شمسيه . ان "الثور - الملك" ونيس قد اتحد ب "رع" و صار هو الثور المقدس فى مدينة هليوبوليس (عين شمس) .

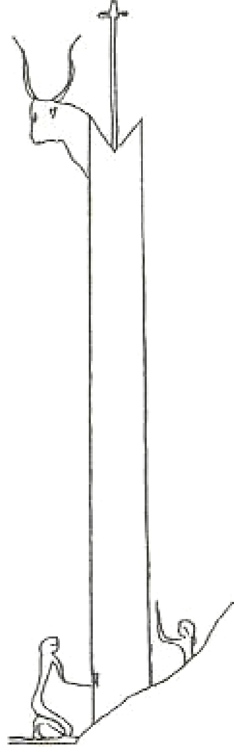
فى هليوبوليس عرف الثور الشمسى باسم ثور "مر ور" (Mer Wer) ، و أطلق عليه اليونانيون

اسم ثور Mnevis ، و كانت طقوس تبجيله معروفه هناك منذ فجر الحضاره المصريه ١٠٣ .



الثور الشمسى الذى يطلق عليه "مر ور" و مركز تقديسه هو مدينة "ايونو" (هليوبوليس / عين شمس) . اللوحه من عصر الأسره ١٨ ، دوله حديثه .

فى شعائر ال "حب سد" التى أقامها الملك أوزوركون الثانى يظهر رأس ثور هليوبوليس المقدس "مر ور" فوق العامود المقدس لمدينة هليوبوليس . و كلمة هليوبوليس هى كلمه يونانيه تعنى حرفيا "مدينة الشمس" أما الاسم المصرى لهذه المدينه فهو "ايونو" و معناه الحرفى مدينة عامود النور .



رأس ثور "مر ور" فوق عامود مدينة "ايونو" (هليوبوليس) . من مشاهد شعائر ال "حب سد" التى أقامها الملك أوزوركون الثانى .

يتحد الملك ونيس بهذا الثور فى العباره التى يقول فيها أنه هو "الثور صاحب الوجه العظيم الذى أتى من ايونو" ١٠٤ . فى بداية التلاوه يقول الملك ونيس :-

◄ بداخلى شئ ما ينتمى لمدينة "ايونو" (عين شمس) ، أيها الاله ،

بداخلى شئ ما ينتمى لمدينة "ايونو" مثلك ، أيها الاله ،

بداخلى شئ ما ينتمى لمدينة "ايونو" ، يا "رع" ،

بداخلى شئ ما ينتمى لمدينة "ايونو" مثلك ، يا "رع" ◄ ١٠٥ .

يختبر الملك ونيس هذا الاتحاد الباطنى ب "رع" كما يختبر أيضا طاقة الثور الشمسيه داخل كيانه بقوه ، لدرجه تجعله يقول :-

▶ لقد أتيت اليك ، أنا الثور البرى وسط المروج ،

أنا الثور ذو الرأس العظيم ، الذى يأتى من "أيونو" (عين شمس) ،

لقد أتيت اليك ، أيها الثور البرى وسط المروج ،

لأنى أنا الذى أجدد طاقتك ، و أستمر فى تجديد طاقتك دون توقف ◀ ١٠٦ .

ان الملك الذى جمع بين الوعى البشرى و الوعى الالهى يختبر ألوهيته من خلال تحرير طاقة الثور الشمسيه فى داخله ، فيشعر أنها صارت حره و متاحه له . فى هذه التجربه الروحيه يحدد الملك موقعه بأنه مصدر الطاقه الالهيه الخلاقه .

و لذلك يمكنه أن يقول ل "رع" : ▶ أنا الذى أجدد طاقتك ◀ .

على الجدار الغربى - فى التلاوه رقم ٢٥٤ - وصف الملك ونيس أيضا بأنه "ثور السماء" ، و فى التلاوه رقم ٢٥٦ وصف بأنه ورث السماء و الأرض .

أما على الجدار الشمالى فنجد موضوع وصل الأرض بالسماء داخل كيان الملك ، يعقبه مباشرة تمجيده بوصفه ثور (تلاوه ٣٠٧) .

ان تحول الملك الى ثور يعنى أنه صار يمزج داخل كيانه بين الطبيعه الماديه و الطبيعه الروحيه للانسان .

يرمز ثور عين شمس للخصوبه التى لا تنضب و للقدره الخلاقه ل "رع" ، ذلك الينبوع الروحى الذى يختبره الملك داخل كيانه .

ان للثور أيضا طبيعه ماديه غريزيه تفيض قوه جنسيه و جسمانيه ، و لذلك فان تفسير "الثور - الملك" فى التلاوه رقم ٣٠٧ باعتباره الملك المتوفى هو شئ يتناقض مع فحوى التلاوه و مغزاها .

فالأجدر بنا أن ننظر للتلاوه على أنها تصف الملك الحى الذى مزج داخل كيانه بين الطاقة الغريزيه و بين الطاقه الروحيه . ان ذلك أشبه بما أشار له عالم النفس السويسرى "كارل يونج" حين كتب يقول : ▶ يمكننا أن نقتفى أثر غرائز بدائيه لا تزال حيه ، حتى فى أسمى الأفكار الروحيه ◀ ١٠٧ .

(٧) تلاوه رقم ٣٠٨ : بنات الكائنات السماويه :-

تدور التلاوه رقم ٣٠٨ حول حدث رئيسى ، هو رؤية الملك ونيس لكائنات سماويه عاريه .
هناك أوجه تشابه بين هذه التلاوه و بين التلاوه رقم ٢٥٦ على الجدار الغربى التى جاء فيها أن كائنات سماويه خلعت رداءها و انحنت أمام الملك ونيس .
و اذا كانت هذه التلاوه تتحدث عن كائنات سماويه مؤنثه و ليس مذكره ، فقد يكون السبب أن الملك ونيس قد تحول الى ثور . يعتبر ذلك رمزا لاتصال الملك بالطاقه الشمسيه المتجدده ، و التى من خلالها يقوم اله الشمس بتخصيب البقره السماويه (التى تحتوى العالم السفلى أو عالم الروح داخل جسدها) لكى يولد من رحمها مجددا . و حين يفعل ذلك يطلق عليه لقب "كا موت اف" أى ثور أمه .
ان تحول الملك الى ثور يعنى ضمنيا ميلاده من جديد ، لأن التحول الى ثور هو شرط أساسى لهذا الميلاد الجديد . و بعد أن يولد من جديد كطفل يحتاج الملك الى غذاء كما يحتاج الطفل للرضاعه .
و قد صادفنا من قبل أنماطا مشابهه لنمط تحول الملك الى ثور و الحصول على غذاء الهى هو لبن الأم السماويه ، و كان ذلك فى نصوص الجمالون الشرقى بغرفة التابوت .
لذلك فان صورة الكائنات السماويه العاريه هى صوره أموميه أكثر منها صوره جنسيه .
فالكائنات السماويه المؤنثه تأتى لترضع الملك الذى ولد من جديد ، و هو ينظر اليهن كما ينظر حورس الى أمه ايزيس ١٠٨ .

(٨) تلاوه رقم ٣٠٩ : خادم "رع" :-

فى التلاوه رقم ٣٠٩ يوصف الملك ونيس بأنه ولد من رغبة أو مشيئة الكيانات الالهيه .
و كلمة رغبة فى اللغه المصريه القديمه هى "نيهيت" ، و قد تكون مرادفا ل "ماعت" (النظام الكونى / الحقيقه) ، لأن "نيهيت" توصف بأنها "التى تقف على مقدمة قارب الشمس" ، و هو المكان الذى تشغله ماعت عادة . أى أن ماعت هى الأم الروحيه للملك ونيس فى هذه التلاوه ١٠٩ .

و لما كانت ماعت هى ابنة "رع" ، لذلك فهناك مكان فى قارب الشمس مخصص للملك ونيس الذى يتحول الى "خادم رع" . يقول الملك فى هذه التلاوه : "أنا أفعل ما يأمرنى به رع" .

و هكذا يفتح الملك ونيس صناديق "رع" و يفتح مراسيمه الملكيه و يختم لفائف البردى الخاصه به و يرسل مبعوثيه و رسله ، الخ ١١٠ .

ينظر علماء المصريات لوصف "خادم اله الشمس" على أنه رمز لتواضع الملك ، أو تعبير عن دور سماوى يسعى الملك المتوفى للوصول اليه . و لكن هذه العلاقه تعنى ضمنيا أن الملك قد تخلى عن ارادته الشخصيه لخدمة ارادة "رع" ، و هى ارادة شمسيه (سماويه) أعلى .

علاوه على ذلك لا يوجد فى النص اشاره الى أن هذا الحدث يقع بعد الموت .

فى الحقيقه ان معنى التلاوه يكون أكثر قبولا اذا اعتبرنا أن الصناديق و المراسيم و لفائف البردى و الرسل و المبعوثين هى أشياء تخص الملك الحى ، و لكن الملك يرى أن هذه الأشياء تخص "رع" لأن وعيه تحول من الوعى المادى المحدود الى الوعى الشمسى أو السماوى .

(٩) تلاوه رقم ٣١٠ : حور الذى أتى بعد أوزير :-

تبدأ التلاوه رقم ٣١٠ بتعويذة حمايه يقوم فيها الملك بالتصدى لأى كلمات أو أفعال شريره موجهه ضده و يحيلها الى آتوم ، فتؤذى خصمه بدلا من أن تؤذيه .

يعلن الملك ونيس نفسه "حورس الذى أتى بعد أبيه أوزير" . و هذا النص هو واحد من النصوص العديده فى متون الأهرام التى يوصف فيها الملك بأنه حورس بدلا من أوزير . و قد صادفنا فى السابق بعضا من هذه الأمثله .

ان مخاطبة الملك بلقب حورس تعنى أحد أمرين : اما أن الملك المتوفى لم يكن بالضروره أوزير فى نظر قدماء المصريين ، أو أن النصوص التى تصف الملك بأنه حورس ليست نصوص جنائزيه .

اذا تأملنا هذه التلاوه سنجد أنها تتعلق بتجربه روحيه .

و من أهم العبارات التى وردت فى التلاوه رقم ٣١٠ و التى تدل على أن السياق هنا يتعلق بتجربه

روحيه العباره التاليه : ◀ أنا حورس ، لقد أتيت بعد أبى ، لقد أتيت بعد أوزير ◀

و هى عباره تذكرنا ببداية التلاوه رقم ٢٦٠ على الجدار الغربى و التى جاء فيها :-

◀ أنا حورس ، وريث أبى . أنا الذى ذهب ثم عاد من جديد ◀ ١١١ .

و لكن فى التلاوه الحاليه رقم ٣١٠ يقول الملك ونيس أنه أتى بعد أوزير .

ان مجئ "حورس - الملك" هنا هو مجئ لاحق فى الزمن لأوزير : يجب أن يأتى أوزير أولا ، و بعد اجتياز مرحلة أوزير يمكن للملك أن يولد من جديد كحورس .

أما التلاوه رقم ٢٦٠ على الجدار الغربى فتقول انه "يذهب كأوزير ، و لكنه يعود كحورس" .

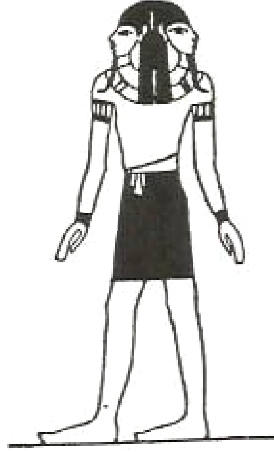
يختبر الملك ونيس العلاقه الميثولوجيه بين الأب و ابنه فى تجربه روحيه يموت فيها الملك و يتمزق كيانه فى مرحله أوزيريه يعقبها بعث و ميلاد جديد فى مرحله حوريه .

تنتهى التلاوه بعبارات تتحدث عن المعداوى و تصفه بأن وجهه ينظر للخلف (كما جاء فى التلاوه رقم ٢٧٠ (فى مواجهة الجدار الجنوبى) ، و تصفه أيضا بأنه يستطيع أن ينظر الى الأمام و الى الخلف .

و هنا نتذكر الاله الرومانى "جانوس" (Janus) حارس البوابات الذى يقف عند بوابات العالم الآخر و يراقب الداخل و الخارج . يقف "جانوس" على بوابة الميلاد عند افتتاحية السنه و عند بداية المشاريع الجديده . فهل يمكن أن تكون صورته قد نشأت من مصر القديمه ؟

كان المصريون القدماء يصورون كوكب الزهره (فينوس) - و الذى يظهر أحيانا كنجمه للصباح و أحيان أخرى كنجمه للمساء - برأسين .

و فى كتاب ال "ايمى دوات" (ما هو كائن فى العالم الآخر) من عصر الدوله الحديثه هناك كائنات سماويه برأسين تظهر فى الساعه الحادية عشر ، و هى الساعه التى تسبق ميلاد الشمس مباشرة ١١٢





على اليسار : واحد من الكائنات السماويه ذات الوجهين التى ظهرت فى كتاب ال "ايمى دوات" (ما هو كائن فى العالم الآخر) فى الساعه الحادية عشر ، قبل شروق الشمس مباشرة . و اسم هذا الكائن هو "ذو الرأسين" ، و قد تكون له علاقه بالمعداوى الذى جاء ذكره فى التلاوه رقم ٣١٠ . على اليمين : الاله الرومانى جانوس ، حارس البوابات ، و يظهر فى الفن الرومانى بوجهين .

يبدو أن للمعداوى فى هذه التلاوه موقع مماثل ، لأنه يظهر بين حالتين من حالات الوجود أو مستويين من مستويات الوعى (بين العقل الباطن و الوعى الأسمى/السماوى) .

يعلن الملك ونيس نفسه "حور الذى كان أوزير" : أى أنه لم يعد كما كان من قبل .

ان مستوى وعيه السابق (أوزير) هو الأب الذى أنجب مستوى وعيه الحالى (حورس) .

(١٠) تلاوه رقم ٣١١ : المعرفه المتبادله بين الملك ونيس و بين "رع" :-

تنتهى نصوص الجدار الشمالى فى الطرف الشرقى بتلاوه رقم ٣١١ و تلاوه أخرى قصيره هى تلاوه

رقم ٣١٢ (و هى تدور حول قرابين من الأطعمه) .

تبدأ التلاوه رقم ٣١١ بصلاه قصيره موجهه الى "رع" ، و هى شبيهه بالصلاه التى وردت فى التلاوه رقم ٢٦٢ على الجدار الجنوبى (لا تتجاهلينى أيتها الكيانات الالهيه ، اعرفينى ، لأنى أعرفك ...) . أما فى التلاوه رقم ٣١١ فيبتهل الملك قائلا :-

▶ انظر لى يا "رع" ، اعرفنى يا "رع" ،

اعرفنى ، فأنا من أولئك الذين يعرفونك ◀ ١١٣ .

رأينا من قبل فى التلاوه رقم ٢٠٥ على الجمالون الشرقى بغرفة التابوت أن رؤية سكان عالم الروح للانسان لها ثقل وجودى ، لأنها تؤكد وجوده فى ذلك العالم . و طلب الملك ونيس من "رع" أن يعرفه له نفس المغزى .

يبتهل الملك ونيس للربه التى تحرس بوابة الأفق و يطلب منها أن تفتح البوابه أمام قارب "رع" النهارى . يقول الملك أيضا أنه يعرف المكان الذى يدخل منه "رع" الى قارب الليل . هذا المكان هو مقصورة العرش الملكى التى توضع على منصه مرتفعه يصعد اليها الملك على درجات سلم .

و قد ظهرت مقصورة العرش الملكى فى العديد من مشاهد ال "حب سد" ١١٤ .

الشكل التالى يصور واحده من أقدم الصور للمقصوره الملكيه المرفوعه فوق منصه ، فى لوحه من بداية عصر الأسرات تسجل شعائر ال "حب سد" التى أقامها الملك "دن" (رابع ملوك الأسره الأولى) .



مشهد من شعائر ال "حب سد" التى أقامها الملك "دن" (رابع ملوك الأسره الأولى) . على اليسار يجلس الملك على العرش داخل مقصوره مرتفعه يصعد اليها الملك على درجات سلم . و هذه المقصوره الملكيه هى التى جاء ذكرها فى التلاوه رقم ٣١١ من نصوص هرم الملك ونيس .

هذه المقصوره الملكيه هى المكان الذى يدخل منه "رع" الى قاربه الليلى ، و هى المكان الذى يبدأ منه "رع" رحلته الى ال "دوات" (العالم السفلى) .

ذكرنا من قبل أن الهدف من مراسم التتويج التى تسبق طقوس ال "حب سد" السريه هو منح الملك الطاقه التى يحتاجها قبل ارتحاله الى ال "دوات" ١١٥ .

و لذلك يقول الملك انه يعلم المكان الذى يدخل منه "رع" الى قاربه الليلى ، لأن الملك ذهب الى نفس المكان و قام بنفس الرحله التى يقوم بها "رع" فى العالم السفلى .

يبتهل الملك ونيس حتى لا يقوم "الثائرون الأربعه" المحيطون ب "رع" باعاقته و هو فى طريقه للالتحاق بموكبه . و هذه العباره تعنى أن ل "رع" وجه آخر مخيف ، رغم أنه واهب النور و الحياه .

يتمثل هذا الوجه الآخر فى "الثائرين الأربعه" و الذين يدمرون كل من هو غير جدير بالمثول فى حضرة "رع" ١١٦ .

تختتم التلاوه بعبارات من أكثر العبارات رقه و عذوبه فى وصف الحب الالهى فى متون الأهرام .

يتمنى الملك من كل كيانه أن يلتحق بقارب الشمس فى رحلته السماويه و يرتحل فى الحضره المنيره لرب النور ، و يتمنى أن يصير روحا مشرقه تستمد طاقتها و نورها الباطنى من مصدر الوجود مباشرة كما يفعل "رع" . تقول التلاوه :-

▶ لا تحجب عنى نورك و تتركنى فى الظلمه ، فبك أرى ،

لا تججب عنى صوتك و تتركنى فى صمم ، فبك أسمع ،

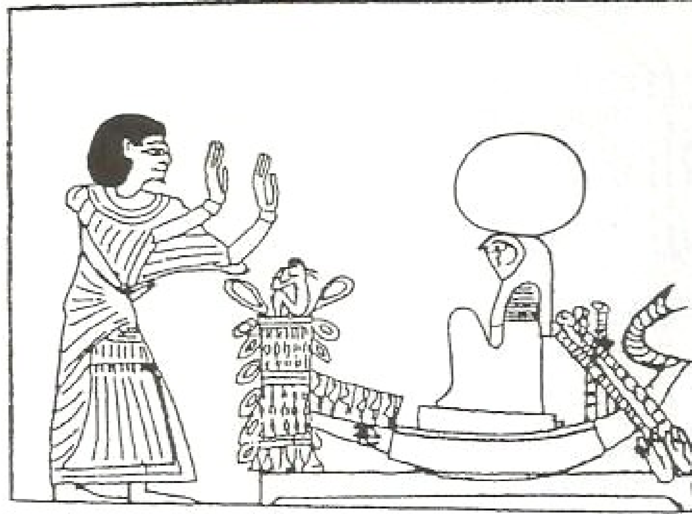
خذنى معك ، لأبعد عنك العاصفه ،

و أبدد السحاب من طريقك ،

و أزيح الضباب من حولك ،

و أقدم لك الابتهال و راء الابتهال ،

و أنشد لك التسابيح وراء التسابيح ◀ ١١٧ .



الابتهال ل "رع" . مشهد من احدى البرديات التى تعود لعصر الأسره ١٨ ، دوله حديثه .

(١١) تلاوه رقم ٣١٢ : الخبز الذى يطير :-

تشغل هذه الصلاه الجميله ل "رع" معظم مساحة السطر الهيروغليفى الرأسى الأخير على الجدار الشمالى من الغرفه الجانبيه .

فى نهاية الصلاه هناك اشاره سريعه لربة مصر العليا (الصعيد) التى تظهر فى هيئة أنثى النسر و هنا تنتهى التلاوه ٣١١ فجأه عند مسافة ثلثى الجدار ، و كأن الكاتب قام بتعديل بعد اعادة تفكير . فالثلث الأخير من الجدار مخصص للتلاوه رقم ٣١٢ و هى عباره عن تعويذه تتضمن تقديم قربان من "الخبز الذى يطير" الى مقصورة تاج مصر السفلى (الوجه البحرى) .

و ربما كان طيران الخبز هنا محاكاه لطيران ال "آخ" (الروح المشرقه) الذى ورد فى التلاوه رقم ٣٠٥ .

و مقصوره تاج مصر السفلى هى الموضع الذى تقدس فيه ربة التاج الأحمر "وادجت" فى مدينة "بوتو" (تل الفراعين ، بالقرب من مدينة دسوق ، محافظة كفر الشيخ) .

تظهر "وادجت" فى الفن المصرى فى هيئة حية الكوبرا .

و فى مقابل ربة الشمال "وادجت" هناك ربة الجنوب "نخبت" ، و هى تظهر فى الفن المصرى فى هيئة أنثى النسر ، و قد ورد ذكرها فى نهاية التلاوه السابقه [١١٨] .

جاء ذكر مقصورة مصر السفلى أيضا فى التلاوه رقم ٨١ على الجدار الشمالى بغرفة التابوت .

و هناك علاقه تربطها بربة النسيج "تاييت" ، التى تقوم فى الأسطوره بدور ايزيس التى تعيد نسج جسد أوزير الممزق [١١٩] .

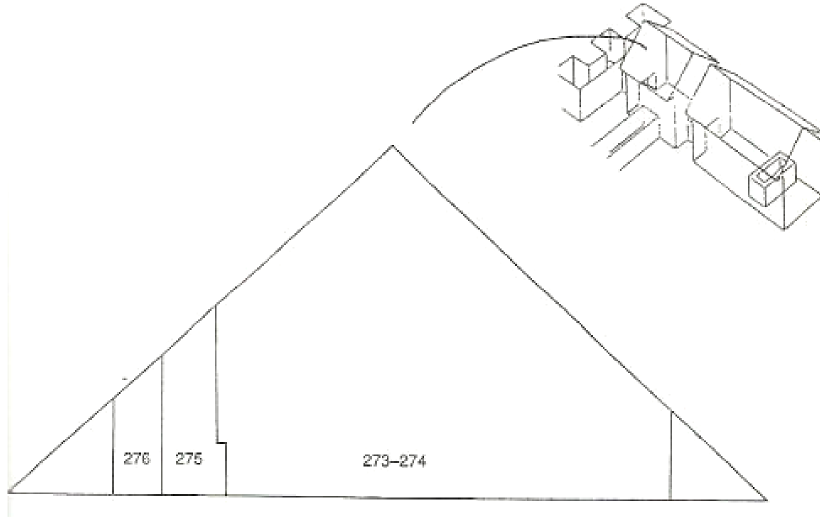
فى هذه التلاوه القصيره هناك على ما يبدو اشاره ضمنيه الى دور الأم الكونيه فى نجاح التجربه الروحيه التى يتحول فيها وعى الملك الى وعى "شمسى" (سماوى) .

الفصل التاسع : النصوص المسجله بين الغرفه الجانبيه و ممر الدخول

الجمالون الشرقى (التلاوات من ٢٧٣ الى ٢٧٦) :-

أهم النصوص على الجمالون الشرقى هى التلاوات رقم ٢٧٣ و ٢٧٤ و التى تشكل ما أطلق عليه علماء المصريات اسم "ترتيلة أكل لحوم البشر" (Cannibal Hymn) ، و هى أشهر نصوص الأهرام على الاطلاق و أكثرها تداولا .

تعتبر التلاوتان ذروة نصوص الغرفه الجانبيه التى ينتهى بها المطاف عند هذه النقطه المعماريه من الهرم . ان موقع هذه التلاوات على الجمالون الشرقى بالنسبه لموقع بقية نصوص الغرفه الجانبيه يعتبر موقع مستقل و قائم بذاته نسبيا ، و ربما كان من الأفضل أن لا نعتبرها جزءا من أى تسلسل [1]



قام مدونو نصوص هرم الملك ونيس بتسجيل التلاوات رقم ٣٧٣ و ٣٧٤ و المعروفه باسم "ترتيلة أكل لحوم البشر" على الجمالون الشرقى بالغرفه الجانبيه . فى هذه التلاوات يلتهم الملك سحر الكائنات السماويه و يبتلع أرواحها .

فى هذه الترتيله يوصف الملك بأنه يمتلك قوى خارقه و أن ظهوره فى عالم الروح هو ظهور رهيب لدرجة أن العالم السماوى كله يرتجف من الرهبه . تقول التلاوه :-

▶ السماء ملبده بالغيوم ، و النجوم أظلمت ،

المحيط السماوى يضطرب ،

و عظام أرباب الأرض ترتجف ،

و الكواكب تقف فى مساراتها ،

حين ترى الملك ونيس و هو يشرق مفعما بالقوه ◀ ٢ .

و الكلمه المصريه المستخدمه للتعبير عن القوه فى هذه التلاوه هى كلمة "با" ، و هى فى هذا السياق تعنى أكثر من مجرد روح . تشير هذه الكلمه الى الظهور المهيب لأحد التجليات الالهيه ٣ .

يوصف الملك فى هذه التلاوه بأنه سيد الحكمه *"نب سابيوت"* ، كما وصف من قبل بأنه رب الحكمه فى التلاوه رقم ٢٥٠ على الجمالون الغربى بالغرفه الجانبيه .

تكتب كلمة *"سابيوت"* باستخدام رمز هيروغليفى على شكل ابن آوى ، و الذى يقوم بدور فاتح الطرق للعالم الآخر . و لذلك فان الحكمه المقصوده هنا هى حكمه شامانيه مستمده من الاتصال المباشر بالعالم الآخر و ليس من الفكر ٤ .

تقول التلاوه أن الملك ونيس ولد من جديد ، و أن والده هو آتوم ؛ مصدر الوجود و ينبوع الخلق . ان مصدر قوة الملك ونيس هو ذلك المكان الذى تجدد فيه الأرواح طاقتها ، و هو المكان الذى لا يطلع على سره سوى الكيانات الالهيه . هذا المكان هو ال "آخت" (الأفق / مكان ميلاد النور) .

▶ ان قوته (أى قوة الملك ونيس) فى ال "آخت" ، مثل آتوم الذى أنجبه ،

بل ان قوة ونيس تفوق قوته (أى قوة آتوم) ◀ ٥ .

و الكلمه المصريه القديمه المستخدمه للدلاله على القوه فى العباره السابقه هى كلمة *"أوسر"* .

هذا العباره المدهشه التى تقول أن الملك ونيس أقوى من أبيه آتوم تشبه عبارات أخرى وردت فى

التلاوه رقم ٣٠٧ على الجدار الشمالى ، حيث يقول الملك ونيس عند تحوله الى هيئة الثور و اتحاده ب "رع" : ◀ أنا الذى أنجبك ، و أظل أنجبك دوما ◀ ٦ .

أى أن وعى الملك وصل الى مستوى عميق من مستويات الوجود لدرجة أنه امتزج بمصدر الوجود و ينبوع الخلق الذى خرج منه كل شئ .

يمكننا أن نقارن هذه التلاوه أيضا بالتلاوه رقم ٢٥٤ على الجدار الغربى من الغرفه الجانبيه ، حيث يوصف الملك ونيس بأنه ثور السماء و أنه ولد من رحم العالم السفلى الذى يقع داخل جسد البقره السماويه . و فى الجزء الأخير من تلك التلاوه يعلن الملك أن رأسه مثبت فوق جسده .

و بعباره أخرى ، ان الملك مر بتجربه الموت الأوزيرى حيث تمزق كيانه الى أشلاء و لكنه استعاد وحدة كيانه مره أخرى و استعاد رأسه (أى وعيه).

فى التلاوه الحاليه نقابل السمات الأساسيه لتجربة الولاده الروحيه ، و هى ظهور الملك فى هيئة ثور السماء و تثبيت رأسه فوق جسده ٧ . يبدو أن الظهور فى هيئة ثور السماء يرتبط بتثبيت الرأس فوق الجسد ، و أن فقدان الرأس الأوزيرى ثم استعادته هو شرط لتحول الملك الى ثور سماوى .

يشرق الملك من ال "آخت" (الأفق/مكان ميلاد النور) فى هيئة ثور السماء و يمتلك الهيمنه على طاقة الحياه ، التى توصف بأنها تحتوى كلا من ال "كاوات" (جمع كا) المذكره و ال "حمسوت" المؤنثه . تبدو ال "كاوات" و ال "حمسوت" و كأنها أرواح مساعده مذكره و مؤنثه ، لها صله قويه بالطاقه الحيويه للملك .

و مثل الشامان المشبع بالطاقه الأزليه الغريزيه ، يقوم الملك الآن بجمع الأرواح المساعده لكى يأسر و يقتل و يطبخ و يأكل سحر الكائنات السماويه ٨ .

أطلق علماء المصريات اسم "ترتيلة أكل لحوم البشر" على هذه النصوص لأنها تحتوى على عبارات تصف الملك ونيس بأنه "يحيا على التهام آبائه ، و يتغذى على أمهاته" . و فى عباره أخرى وصف الملك بأنه "يأكل البشر و يتغذى على الكائنات السماويه" ، و لكن علينا أن ننتبه الى أن المسرح الذى تقع فيه الأحداث هو مسرح سماوى ، و هو ما يعنى أن الآباء و الأمهات و البشر الذين يلتهمهم الملك

هم فى الحقيقه أرواح (أو ربما أرواح أسلاف أو أجداد) و ليسوا بشرا من لحم ودم .

يبدو أن الشغل الشاغل للملك فى هذه التلاوه هو الحصول على طاقة ال "حكا" (السحر الأزلى / الكونى) الخاصه بتلك الأرواح من خلال الالتهام و الهضم .

و هنا علينا أن ننتبه الى أن الملك لا يلتهم الكائنات السماويه نفسها ، و انما يمتص صفاتها و قدراتها الروحيه و التى يطلق عليها فى هذا السياق اسم *"حكا"* و هى كلمه تترجم عادة الى "سحر" .

ان الملك يلتهم طاقة ال "حكا" (الصفات و القدارات الروحيه) للكائنات السماويه أو يلتهم ال "آخو" (النور الالهى الكامن فيهم) .

► ان ونيس يبتلع سحرهم (حكا) ، و يزدرد نور أرواحهم (آخو) ،

و هو يلتهم أكبرهم فى افطاره ، و أوسطهم فى غدائه ، و أصغرهم فى عشائه ◄ ٩ .

ان الملك ونيس اذن لا يلتهم الكائنات السماويه ، و انما هو يمتص قدراتها الروحيه و يتغذى عليها .

و فى موضع آخر من التلاوه نقرأ أن الملك يقتلع قلوبهم و يتغذى على رئتهم و يبتلع ما فى قلوبهم من معرفه و علم و يهضم أرواحهم (أو نور أرواحهم) و يختزن تلك المعرفه و ذلك النور و تلك القدرات الروحيه فى بطنه ١٠ .

ينهمك الملك فى هذا الالتهام لكى يصل لغايه محدده : أن يخدمه أولئك الذين فى السماء ، لأنه صار قوه عظيمه لها الهيمنه على كل القوى ١١ .

تحدثت العديد من النصوص المصريه القديمه عن ممارسه أكل و التهام قدرات و صفات روحيه من أجل اكتساب قوه سحريه (أو اكتساب قدرات شفائيه) . أى أن هذه الموضوعات ليست شيئا فريدا أو حصريا لترتيلة أكل لحوم البشر ١٢ .

حين يلتهم الانسان شيئا و يهضمه فان صفات هذا الشئ و قدراته تمتزج بكيان الآكل .

أن يلتهم الانسان صفات روحيه يعنى أن يعرف هذه الصفات معرفه عميقه بحيث تصبح جزءا من كيانه و تدخل فى تكوين نسيج جسده كما يدخل الطعام الذى نأكله فى نسيج جسدنا بعد أن يهضم .

و حتى اليوم نجد أن اللفظ المستخدم للتعبير عن الفهم العميق لشئ ما هو فعل امتصاص أو هضم

الطعام . و هنا نصادف عنصرا شامانيا آخر ، لأننا نجد فى الممارسات الشامانيه اهتمام بفكرة امتصاص القدرات الروحيه . فى بعض الروايات الشامانيه يقال أن الشامان يقوم بتخزين طاقة السحر الخاصه به على هيئة عصاره بيضاء فى الجزء الأعلى من معدته . هذه العصاره تحتوى على أرواح مرشده و مساعده يناديها الشامان وقت الحاجه لكى تساعده فى عمله [١٣] .

وصف عالم الأنثروبولوجى الروسى العظيم "ميخائيلوفيتش شيروكوجوروف" (Mikhailovich Shirokogoroff) الشامانز بأنهم أناس يعرفون كيف يهيمنون على الأرواح و هذه الهيمنه تتجلى فى قدرتهم على استدعاء هذه الأرواح وقتما شاءوا ، و على استخدامها لمساعدتهم [١٤] .

ان سعى الملك ونيس لالتهام صفات و قدرات الكائنات السماويه هو وسيله سحريه لاكتساب الهيمنه على الأرواح ، لكى تخدمه ، و ذلك بأن يهضمها و يمتصها داخل كيانه .

و لكن علينا أن لا ننظر للهيمنه على الأرواح على أنه استعراض لقوة الملك السحريه .

لأننا لاحظنا أن التلاوه تبدأ بعباره تقول أن قوة الملك *"أوسر"* فى ال *"آخت"* (الأفق) مثل أبيه آتوم .

ان الملك ونيس يستطيع الهيمنه على الكائنات السماويه لأنه هو نفسه وصل الى مصدر الوجود و ينبوع الخلق الذى خرجت منه كل الموجودات ، بما فى ذلك الكائنات السماويه .

لذلك فان امتصاص الملك لسحر الكائنات السماويه (حكا) و لنور أرواحها (آخو) هو تعبير عن أن وعى الملك بلغ مستوى روحى أعمق و أكثر باطنيه و شفافيه و أكثر قوه من مستوى وعى الكائنات السماويه . و لأن جذور وعيه راسخه فى ال "آخت" لذلك يمكنه أن يهيمن على الكائنات السماويه .

كل هذه الاعتبارات تجعل التفسير الجنائزى للتلاوه غير ملائم و ليس فى محله .

ان التلاوه تصف بلا شك علاقة الملك بعالم الروح ، الا أن كل سطر فيها يدل على أن ونيس رجل تقمصته قوه روحيه خارقه لا يمكن ايقافها ، و هو ليس متوفيا و انما هو مفعم بالحياه و القوه بشكل مخيف .

و لكن ذلك لا يتعارض مع وجود سياق طقسى للتلاوه . افترض بعض علماء المصريات أن هذه التلاوه تصاحب طقس ذبح ثور الأضحية [١٥] . و اذا كان ذلك صحيحا ، و هو بالتأكيد صحيح ، فان

الأرجح أن السياق هنا هو سياق طقس يقوم به الملك الحى و ليس طقس جنائزى يقام من أجل الملك المتوفى ١٦ .

ان التلاوه كلها تبدو كأنشوده أو ابتهال لشحن الملك بالطاقه الروحيه . ان الملك يجتذب لنفسه طاقات الهيه يصادفها فى صعوده للسماء و تقوم هذه القوى باحداث تحول فى كيانه الروحى ، فيجمع منها جوهر أو طاقة العوالم السماويه و ما فوق السماويه و يمتصها فى داخله ، و كلما اقترب من مصدر الوجود و ينبوع الخلق كلما اتحد به و امتزج و ذاب فيه ، الى أن يعلن أخيرا :-

► ان عمرى هو الأبديه (نحح) ، و حدود عالمى هى اللانهائيه (جت) ◄

و يسكن الملك فى ال "آخت" (الأفق/مكان ميلاد النور) الى الأبد . و بسكنه هنا ، فى المكان الذى تتجدد فيه الطاقه الروحيه الى الأبد ، يوصف الملك ونيس بأنه الصوره الأوليه للشروق و للخلود :-

► ان شروقه (أى شروق الملك ونيس) هو الشروق نفسه (أى الصوره الأوليه للشروق) ،

و خلوده (أى خلوك الملك ونيس) هو الخلود نفسه (أى الصوره الأوليه للخلود) ◄ ١٧ .

ان الخيال و الصوره العامه و النغمه السائده فى "ترتيلة أكل لحوم البشر" تبدو عنيفه و بدائيه ، الا أن مغزاها الحقيقى روحى سماوى .

ان الوحشيه التى تبدو فى تعامل الملك مع عالم الروح تهدف الى الاقتراب و الوصل بالمطلق (الأصل) و الاتحاد به روحيا ، و هى تجربه تشبه ما وصفته متون هرمس بهذه العباره :

► اذا لم تتحد بالاله ، فلا يمكنك أن تعرفه◄ ١٨ .

ان "ترتيلة أكل لحوم البشر" تتناول تجربه وجد صوفى (unio mystica) يتحد فيها المريد بمصدر الوجود و ينبوع الخلق (العقل الكونى) و لكنها تجربه معكوسه . فبدلا من أن يترك الملك نفسه لينبوع الخلق لكى يبتلعه نجد أن الملك يبتلع القوى الالهيه الواحد بعد الآخر لكى يصل الى ذلك الينبوع .

و بعد انتهاء "ترتيلة أكل لحوم البشر" يتبقى على الجمالون الشرقى تلاوتان :-

◙ تلاوه رقم ٢٧٦ و هى تعويذه قصيره للحمايه من الثعابين ، و هى بلا شك جزء من المجموعه المدونه تحتها على الجدار الشرقى و التى سنتناولها لاحقا .

◙ تلاوه رقم ٢٧٥ و هى أطول من سابقتها و أكثر أهميه .

تصف التلاوه رقم ٢٧٥ الملك ونيس و هو يفتح الأبواب المزدوجه التى تقع عند حدود ال "آخت" ، و يصاحب ذلك طقس ارتداء أثواب ، و فيه يقال أن الملك ارتدى ثوب "مارق" (maarek) ، و هو عباره عن نقبه مصنوعه من جلد قرد البابون توضع حول الخصر . و يقال أيضا أن الملك وضع على جسده رداء ال "مسدت" (mesdet) .

يقول "أليكساندر بيانكوف" أن رداء ال "مسدت" هو رداء يتدلى منه ذيل ١٩ .

أى أن رداء ال "مسدت" قد يكون هو نفسه نقبة ال "حب سد" القصيره التى يتدلى منها ذيل ثور .

و على أى حال فان طقوس تغيير الملابس تذكرنا بالشعائر الملكيه و التى يغير فيها الملك ملابسه عدة مرات ، و لذلك من الأرجح أن النصوص تتعلق بشعائر ملكيه و ليس بطقوس جنائزيه .

و السبب فى أرتداء الملك لثوب مصنوع من جلد قرد البابون سيتضح لنا حين نقرأ نصوص ممر الدخول .

تختتم التلاوه باتحاد الملك ب "العظيم الذى فى شديت" . و "شديت" (Shedet) هى مدينه بالقرب من الفيوم أطلق عليها اليونانيون اسم "كروكوديلوبوليس" (Crocodilopolis) ، و هى المكان المقدس ل "سوبك" الذى يتجلى فى هيئة التمساح .

سنناقش مغزى هذا الاتحاد بالعظيم الذى فى "شديت" عندما نأتى لنصوص ممر الدخول ، حيث يتحد الملك مره أخرى ب "سوبك" (تلاوه رقم ٣١٧) .

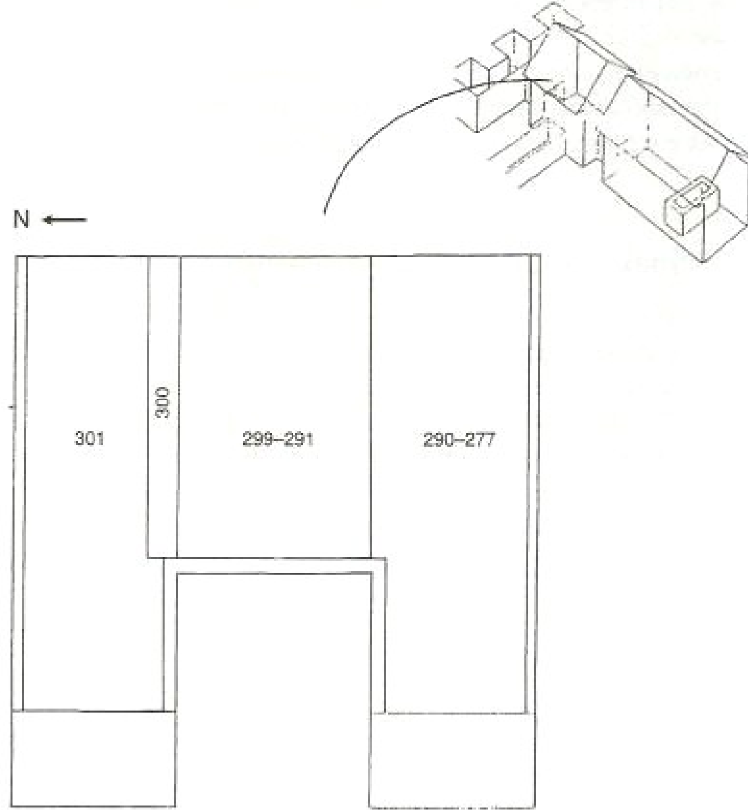
<u>تعاويذ الحمايه من الثعابين (التلاوات من ٢٧٧ الى ٢٩٩ ، و من ٢٢٦ الى ٢٤٣) :-</u>

الجدار الأخير الذى سنفحصه فى الغرفه الجانبيه هو الجدار الشرقى ، و فوقه الجمالون الشرقى الذى يحوى "ترتيلة أكل لحوم البشر" .

ذكرنا فى الفقره السابقه أن الجمالون الشرقى يحوى تعويذه قصيره للحمايه من الثعابين (تلاوه رقم ٢٧٦) . و على الجدار الذى يقع تحت الجمالون هناك المزيد من هذه التعاويذ .

و نلاحظ أن ثلثى الجدار تشغله تعاويذ للحمايه من الزواحف الخطره و المخلوقات المخيفه و أغلبها من الثعابين (التلاوات من ٢٧٧ الى ٢٩٩) . هناك ثلاث و عشرون تعويذه على الجدار الشرقى و واحده فقط على الجمالون (الجزء الأعلى من مثلث) الذى يعلوه . أى أن هناك اجمالى ٢٤ تعويذه للحمايه من الزواحف فى الجانب الشرقى من الهرم . أما الثلث المتبقى من مساحة الجدار الشرقى (الطرف الشمالى من الجدار الشرقى) فهو مخصص للتلاوه رقم ٣٠٠ و التلاوه رقم ٣٠١ ، و التى سنناقشها فى الفقره التاليه .

الشكل التالى يوضح توزيع النصوص على الجدار الشرقى للغرفه الجانبيه .

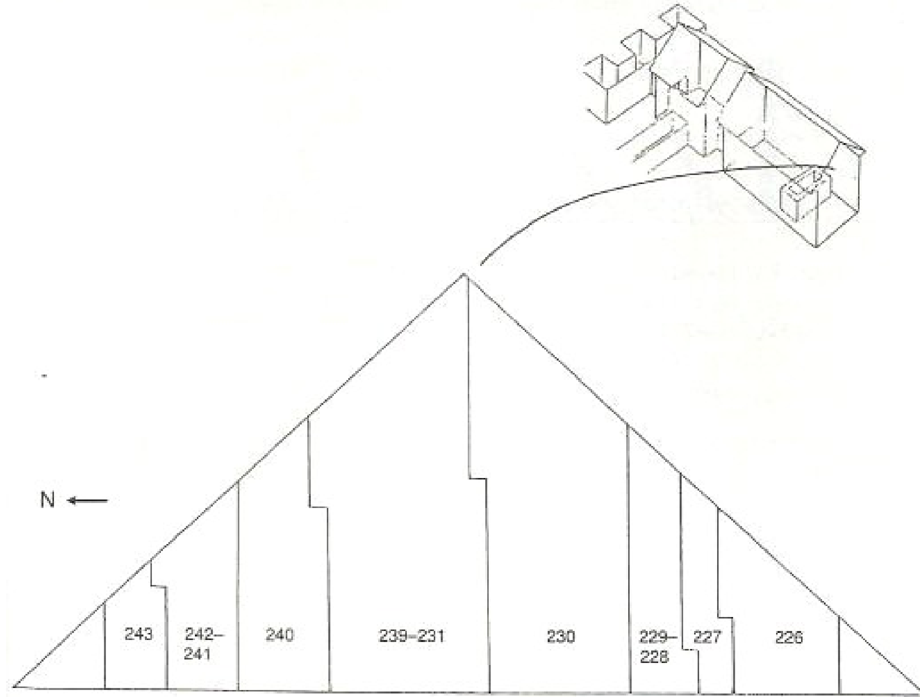


شكل يوضح توزيع النصوص على الجدار الشرقى بالغرفه الجانبيه . و التلاوات من ٢٧٧ الى ٢٩٩ هى تعاويذ للحمايه من الثعابين . تقرأ النصوص من الجنوب الى الشمال (أى من اليمين الى اليسار) .

هناك موضع آخر فى الهرم نعثر فيه على مجموعه مشابهه من التعاويذ ، و هو الجمالون الغربى لغرفة التابوت . و قد تخطينا الحديث عن هذه النصوص فى الفصل السابع عن عمد ، و ذلك لأسباب ستتضح لاحقا ، لأنه من الأنسب مناقشة هذه النصوص مع نصوص الجدار الشرقى للغرفه الجانبيه .

و النصوص ال ١٨ المدونه على الجمالون الغربى بغرفة التابوت (التلاوات من ٢٢٦ الى ٢٤٣) أغلبها يدور حول الحمايه من الثعابين ، مثل التعاويذ ال ٢٤ المدونه على الجدار الشرقى بالغرفه الجانبيه . أى أن اجمالى عدد تعاويذ الحمايه من المخلوقات المخيفه هو ٤٢ تعويذه .

و لأن رقم ٤٢ له مغزى سحرى فى الديانه المصريه القديمه ، لذلك فان عدد تعاويذ الحمايه ليس اعتباطيا [٢٠] . المشهد التالى يوضح توزيع التعاويذ على الجمالون الغربى بغرفة التابوت .



شكل يوضح توزيع النصوص ال ١٨ المدونه على الجمالون الغربى بغرفة التابوت ، و هى تعاويذ للحمايه من الثعابين . تقرأ هذه النصوص من الشمال الى الجنوب (أى من اليمين الى اليسار) .

و هنا علينا أن نتذكر أن مداخل الهرم و ممراته كانت مغلقه باحكام قبل اكتشافه ، و لذلك فان احتمال دخول الثعابين الى داخل الهرم هو احتمال ضعيف ، و لذلك لا يجب أن تؤخذ هذه التعاويذ بالمعنى الحرفى . ان الثعابين التى توجه ضدها التعاويذ ليست ثعابين ماديه ، و انما هى طاقات سلبيه تخيلها المصريون القدماء فى هيئة ثعابين سامه .

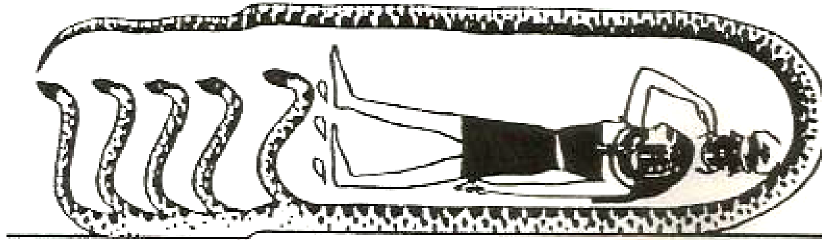
كان الثعبان فى مصر القديمه رمزا معقدا للغايه ، و هو لا يرتبط دائما بمغزى سلبى .

و لكن تعاويذ الحمايه بهرم الملك ونيس ركزت على الجانب السلبى .

تعود الجذور الميثولوجيه (الأسطوريه) لصورة "الثعبان - العدو" الى بداية الزمن .

قبل بدء الخليقه - حين كان آتوم لا يزال داخل مياه الأزل "نون" فى عالم ما قبل التجسد - كان هناك ثعبان هائل يحيط به و يلتف حوله [٢١] .

و لكى يتحرر آتوم من لفات الثعبان عليه أن يحول نفسه الى هيئة نمس أو قط الوشق البرى (من فصيلة السنوريات) و يعض الثعبان أو يقطع رأسه [٢٢] .

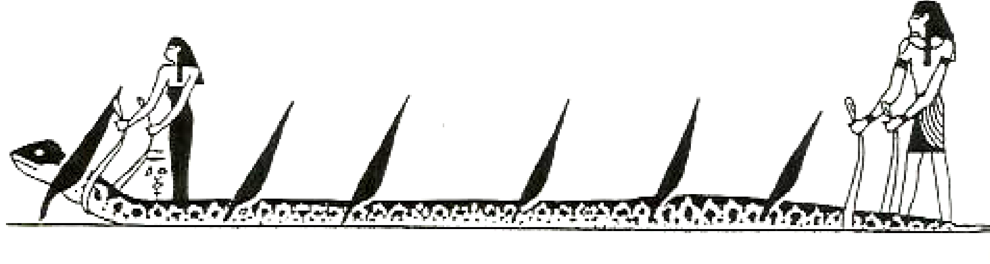


آتوم داخل اللفائف التى يصنعها جسد الثعبان الأزلى الذى يسجنه فى عالم ما قبل التجسد . من كتاب ال "ايمى دوات" (ما هو كائن فى العالم الآخر) ، الساعه السادسه ، من مقبرة الملك أمنحتب الثانى ، وادى الملوك .

ظهر هذا الثعبان الأزلى فى كتب العالم الآخر فى عصر الدوله الحديثه فى هيئة ثعبان ضخم يحاول أن يمنع "رع" من اكمال رحلته الليليه فى العالم السفلى ، لكى يبقى العالم فى ظلمه دائمه .

و لكى يولد "رع" من جديد فى الصباح و يشرق على العالم بنوره عليه أولا أن يتغلب على هذا الثعبان الذى يطلق عليه*"عبيب"* (Apophis) . يتوقف الميلاد الجديد لرب النور بشكل أساسى على هزيمة هذا الثعبان و السيطره عليه .

الشكل التالى من كتاب ال "ايمى دوات" (ما هو كائن فى العالم الآخر) و هو أحد كتاب العالم الآخر التى ظهرت فى عصر الدوله الحديثه ، و فيه يظهر ثعبان*"عبيب"* و هو مقيد بالحبال و قد طعن بالخناجر عدة طعنات فى الساعه السابعه من الليل .



ثعبان "عبيب" – عدو "رع" الذى يحاول أن يوقف قاربه و يعطل ولادته من جديد – مقيدا بالأغلال و مطعونا بالخناجر فى الساعه السابعه من الليل . من كتاب ال "ايمى دوات" (ما هو كائن فى العالم الآخر) ، الساعه السابعه . من مقبرة الملك أمنحتب الثانى ، وادى الملوك ، الأقصر .

اعتقد المصريون القدماء أن هذا الثعبان يحب حالة الهيولى الأزليه و يمقت التجسد ، و لذلك يوصف بأنه ثعبان الفوضى و الظلام . و لأن الملك يسعى للتحول الى "آخ" (روح مشرقه) مثل "رع" ، فان هذا الثعبان يعترض طريقه كما يفعل مع "رع" ، و يحاول اعاقة ميلاده الشمسى .

لذلك كانت تعاويذ الحمايه من الثعابين مصممه لطرد القوى التى تضمر الأذى و التى قد تمنع تحول الملك الى كيان نورانى . وضعت هذه التعاويذ فى مكانها لكى تضمن بطريقه سحريه وجود بيئه آمنه

تناسب ولادة الملك الشمسيه (الروحيه) .

و نلاحظ أن العديد من التعاويذ على الجمالون الغربى لغرفة التابوت و على الجدار الشرقى للغرفه الجانبيه هى نصوص غامضه و مبهمه و فى بعض الأحيان يكون معناها غير مفهوم لعقل القارئ المعاصر . و يعتبر غموض هذه النصوص اشاره لما تحويه من قوه سحريه .

نحن هنا أمام كلمات حيه ، مستقله عن المعنى الذى يمكن أن نلتقطه منها .

تؤدى الكلمات السحريه هدفها من خلال التوريه (تشابه الكلمات مع اختلاف المعنى ، و تشابه المعنى مع اختلاف الكلمات) ، و هى وسيله استخدمها المصريون القدماء لتحويل التعبيرات اللغويه الى كيانات حيه لها ايقاع داخلى يقوم على التناغم الذى يكسبها القدره على الاتصال بالعالم الالهى .

تعتبر التلاوه رقم ٢٨١ على الجدار الشرقى من الغرفه الجانبيه مثالا جيدا للتعاويذ التى تعتمد على التوريه . و قد احتار "ريموند فوكنر" فى ترجمتها ، و أخيرا أعلن أنها غير قابله للترجمه .

أما "اليكساندر بيانكوف" فكان أشجع منه ، و قد ترجمها الى الآتى :-

Chastise Heku , Heku-he-heruby ,

O Lion of Pehty , O Lion of Pehty , the Pehty {and} Pehty .

Give me now , Heru-thubes , meat , now ! One pot ,

Go , go serpent , serpent *23* .

(النص غير قابل للترجمه الى العربيه ، لأنه خليط من كلمات انجليزيه و كلمات مصريه قديمه)

صيغت التلاوه بهدف الحمايه من اثنين من الثعابين ، و لكن كلماتها تخاطب هذه الثعابين على أنها أسود . ان فاعلية النص لا تكمن فى المعنى الذى يمكن فهمه من النص بقدر ما تكمن فى الأصوات السحريه التى تلعب التلاوه على أوتارها . فى هذه التعويذه تعتبر اللغه قوه و كيان حى قائم بذاته ٢٤

و هناك تلاوه أوضح و هى تعويذه رقم ٢٢٦ ، من أول النصوص المسجله على الجمالون الغربى ، و تبدأ بهذه العبارات :-

▶ ثعبان يحتوى الآخر ، و يلتف الاثنان حول العجل الذى ليس له أسنان (الوليد) ،

الذى خرج من المرعى ◀ ٢٥ .

تبدو التعويذه و كأنها تهدف لحماية عجل صغير ولد للتو ، و لكنها تقرأ كاللغز أو الأحجيه التى يتم اخفاء مغزاها عن قصد .

تستمر التعويذه هكذا : ▶ أيتها الأرض ، ابتلعى ما خرج منك ◀

ثم تخاطب الثعبان : ▶ أيها الوحش ، اسقط ، و ازحف بعيدا ◀

يستخدم هذا الأمر الأخير عادة فى ختام تعاويذ سحر الأفاعى . و لكن التعويذه تفاجئنا بلغز آخر :-

▶ ان جلالة طائر البلشون (مالك الحزين) قد سقط فى الماء ،

أيها الثعبان ، أدر وجهك للجهة الأخرى ، لأن "رع" يراك ◀

كان لقب "جلالة طائر البلشون" من ألقاب أوزير ، و هذا الجزء من التلاوه يمكن أن يكون تعويذه لحماية الملك من أن يلقى مصير أوزير ، الذى غرق فى المياه ٢٦ .

و أيا كانت الطريقه التى يتم بها تفسير هذه التلاوه و غيرها من التلاوات ، علينا أن نتذكر أن تعاويذ الحمايه من الثعابين - و منها تعاويذ متون الأهرام - ليس المقصود بها أن تكون وسيله للاتصال و التخاطب و التفاهم ، مثل أى نص فى كتاب حديث ، و انما الهدف منها هو القاء شبكه من السحر . ان تعاويذ الحمايه من الثعابين هى فى المقام الأول صيغ سحريه تنبعث منها طاقة السحر ، مثل عطر قوى فواح يخترق المكان الذى تحميه التعاويذ و يحيط به . و المكان الذى تحميه التعاويذ هو غرف و ممرات الهرم .

هناك اذن تشابه فى الغرض الذى دونت من أجله تعاويذ الجمالون الغربى بغرفة التابوت و تعاويذ الجدار الشرقى بالغرفه الجانبيه ، و هو الحمايه . و هناك أيضا تشابه فى المحتوى ، و كأن كل مجموعه منها هى صدى صوت للمجموعه الأخرى .

على سبيل المثال ، تحدثت التلاوه رقم ٢٢٦ على الجمالون الغربى بغرفة التابوت عن جلالة طائر البلشون (أوزير) الذى سقط فى المياه . و على الجدار الشرقى بالغرفه الجانبيه نجد أن التلاوه رقم ٢٩٣ أشارت أيضا الى جلالة طائر البلشون الذى سقط فى النهر ٢٧ .

يبدو الأمر و كأن كل نص وضع فى مكانه عمدا لكى يكون صورة مرآه من النص الآخر .

و نجد أيضا أن التلاوه رقم ٢٢٨ على الجمالون الغربى تتحدث بطريقه غامضه عن "سقوط وجه على وجه آخر" ، و عن "استخدام خنجر موشى باللون الأسود و الأخضر" ضد عدو (و هو على الأرجح ثعبان) . تنعكس هذه التلاوه على الجدار الشرقى بالغرفه الجانبيه فى التلاوه رقم ٢٩٠ التى جاء فيها ذكر "سقوط وجه على وجه آخر" و أيضا ذكر استخدام خنجر أسود ضد عدو (أو ضد ثعبان) ٢٨ .

فى التلاوه رقم ٢٣٨ على الجمالون الغربى هناك اشاره الى قلاده ذهبيه عريضه و الى زيت ال "حكنو" و الى أحد الكائنات السماويه يدعى "خيتاو" . و قد أعيدت العبارات تقريبا كلمه بكلمه فى التلاوه رقم ٢٨٢ على الجدار الشرقى بالغرفه الجانبيه ٢٩ .

أما التلاوه رقم ٢٢٩ على الجمالون الغربى فهى أكثر وضوحا ، و جاء فيها أن ظفر أصبع آتوم قد غرس فى العامود الفقرى لثعبان "نحب كاو" ٣٠ .

على الجدار الشرقى للغرفه الجانبيه يقول الملك ونيس (و يبدو أنه يقوم هنا بدور آتوم) : "لقد غرست ظفر ابهامى فى جسدك" .

يستمر الملك ونيس فى الحديث و يقول انه يقوم بتوجيه ضربه (أو حسب تعبير أليكساندر بيانكوف "يقوم بفعل سحرى") نيابة عن رب الاخصاب "مين" و نيابة عن الحراس لكى يردع اللصوص ٣١ .

و هكذا نلاحظ أن نصوص الجدار الشرقى للغرفه الجانبيه تعزز و تردد بشكل واضح ما جاء ذكره بشكل غامض على الجمالون الغربى بغرفة التابوت .

و نجد نفس نمط التضخيم و الاسهاب فى التعويذه التاليه على الجمالون الغربى ، و هى التلاوه رقم ٢٣٠ ، وفيها جاء ذكر الربه "مافدت" التى وصفت بأنها "التى تغلق الفم" و "التى تعاقب" .

تظهر "مافدت" فى الفن المصرى على هيئة قط الوشق البرى ، و هى الهيئة التى يتخذها آتوم لكى يحرر نفسه من الثعبان الأزلى الذى يلتف حوله فى مياه الأزل ٣٢ . و تلاوة الجمالون الغربى لا

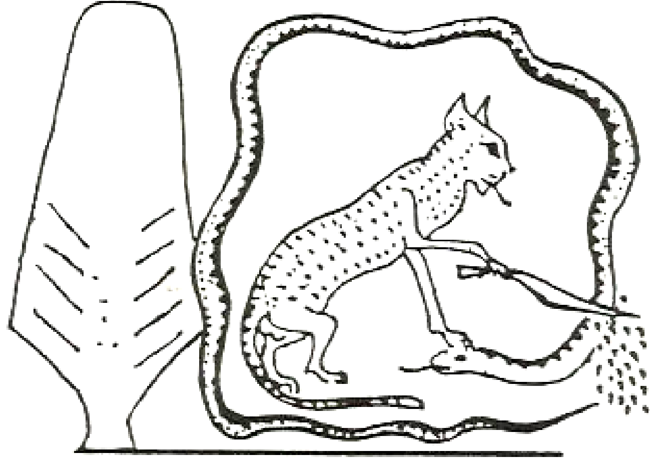
تذكر المزيد عن أفعال "مافدت" ، و لكن على الجهه الأخرى - على الجدار الشرقى للغرفه الجانبيه - تعطينا التلاوه رقم ٢٩٧ تفاصيل أكثر عن تعامل "مافدت" مع الثعبان الأزلى :-

▶ انها (أى "مافدت") تضربك على وجهك ،

و تنشب مخالبها فى عينك ، لكى تقع على وجهك ،

و تزحف فى السائل الذى خرج منك (بولك) ◀ ٣٣ .

المشهد التالى يصور الصراع بين "مافدت" فى هيئة قط الوشق (القط البرى المصرى) و بين الثعبان الأزلى ، و هو من الفصل السابع عشر من كتاب الخروج للنهار ، من عصر الدوله الحديثه .



تظهر "مافدت" فى الفن المصرى على هيئة قط الوشق البرى . يتخذ آتوم هيئة "مافدت" لكى يستطيع التحرر من الثعبان الأزلى الذى يلتف حوله . المشهد من الفصل السابع عشر من كتاب الخروج للنهار (كتاب الموتى) .

ان ما يلفت الانتباه فى هذه التعاويذ ليس فقط تقسيمها فى مجموعات بحيث تبدو كل مجموعه و كأنها صدى صوت للمجموعه الأخرى ، و انما هناك أيضا اختصار فى بعض التعاويذ و اسهاب و تفصيل فى تعاويذ أخرى . بعباره أخرى : ان ما يذكر بايجاز فى تعويذه ، يعود و يوصف بالتفصيل فى تعويذه أخرى .

ان القارئ لهذه المجموعات من النصوص يشعر و كأن التعويذه لا تكتمل الا بالتعويذه الأخرى ، أو كأننا أمام تعويذه واحده فى الأصل و لكنها انقسمت الى نصفين وضع كل منهما فى موضع يقابل النصف الآخر .

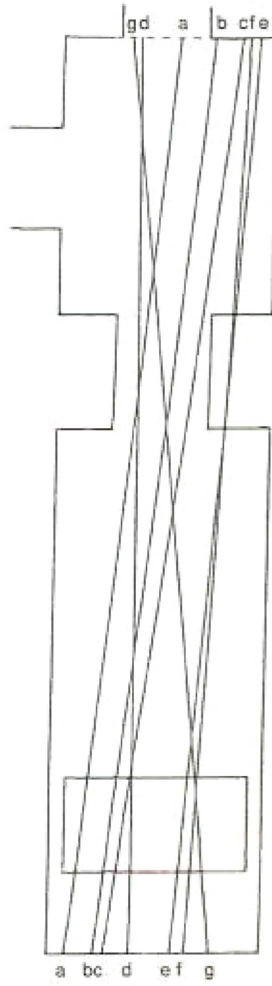
و يعتبر ذلك مثال آخر لما أطلق عليه عالم الكيمياء الفرنسى Schwaller de Lubicz مصطلح "تبادل المواقع" (transposition) ، و الذى صادفناه من قبل . يبدو أن مدونى متون الأهرام استخدموا هذا الأسلوب فى تحديد مواضع نصوص الجمالون الغربى بغرفة التابوت و نصوص الجدار الشرقى بالغرفه الجانبيه ٣٤ .

و المقابله هنا بين جدارين يقع أحدهما فى أحد أطراف الهرم و يقع الثانى فى الطرف الآخر ، بهدف تعزيز "مجال الطاقه" الذى تم بناؤه بين الجدران التى تحمل التعاويذ و ذلك بالتداخل بينها ٣٥ .

هناك اجمالى سبع تعاويذ ترتبط معا من ناحيه الموضوع .

و هناك تعاويذ أخرى قد يكون بينها علاقه من ناحية السياق ، و لكن محاولة الكشف عن العلاقه التى تربط بينها لا تدخل فى نطاق هذا البحث .

الشكل التالى يوضح موضع التلاوات بالنسبه لبعضها البعض و قد تم تحديد الموضع بخطوط تصل كل نص بالآخر لتوضيح المقصود بمجال طاقة الحمايه الذى يخلقه هذا التداخل بين موضوعات التلاوات .



تعاويذ الحمايه من الثعابين على الجمالون الغربى بغرفة التابوت بهرم الملك ونيس ، و علاقتها بالتعاويذ المدونه على الجدار الشرقى بالغرفه الجانبيه . بهذه الطريقه يتم خلق مجال من طاقه الحمايه بين الغرفتين .

القائمه التاليه توضح النصوص السبعه التى تتصل بمثيلاتها فى الجهه المقابله داخل الهرم ، كما هو موضح فى الشكل السابق :-

	غرفة التابوت (الجدار الغربى)		**الغرفه الجانبيه (الجدار الشرقى)**
رقم التلاوه	٢٢٦	a	٢٩٣
	٢٢٨	b	٢٩٠

٢٨٣	c	٢٢٩
٢٩٧	d	٢٣٠
٢٨٠	e	٢٣٥
٢٨٢	f	٢٣٨
٢٩٩	g	٢٤٠

التلاوات المتبقيه على الجدار الشرقى (تلاوه رقم ٣٠٠ و ٣٠١) :-

تلاوه رقم ٣٠٠ : الحصول على قارب و التحول الى سوكر :-

تشغل تعاويذ الحمايه من الثعابين ثلثى الجدار الشرقى بالغرفه الجانبيه و تتمركز فى الطرف الجنوبى ، أما الثلث المتبقى فتشغله تلاوتان : الأولى هى التلاوه رقم ٣٠٠ ، و هى تلاوه قصيره تصف حصول الملك على قارب ، و هو موضوع صادفناه من قبل فى التلاوه رقم ٢٧٠ على الجدار الجنوبى بالغرفه الجانبيه . و الثانيه هى التلاوه رقم ٣١٠ التى تقابلها على الجدار الشمالى من نفس الغرفه .

فى التلاوات السابقه رأينا أن رمزية القارب تتعلق باعادة جمع أشلاء أوزير الممزقه و عن ميلاده من جديد فى هيئة حورس . يرمز القارب لمرحلة الانتقال من الحاله الأوزيريه القديمه و الصيروره الى حورس الوليد . أى أن القارب هو المركبه الرمزيه للولاده السماويه .

هنا ، فى الطرف الشرقى من الغرفه الجانبيه يتحد الملك ونيس ب *"سوكر"* رب *"روسيتاو"* ٣٦ .

و *"سوكر"* هو أحد التجليات الالهيه المعروفه فى مصر القديمه منذ عصور ما قبل الأسرات ، و يظهر فى الفن المصرى فى هيئة جثمان بشرى محنط (مثل أوزير) برأس صقر (مثل "رع" و "حورس")

"سوكر" ، فى هيئة جثمان بشرى محنط برأس صقر .

فى التلاوه رقم ٣٠٠ من متون الأهرام يتحد الملك ونيس ب "سوكر" .

يعتبر *"سوكر"* مزيجا من الطاقة الأوزيريه (العقل الباطن) و الطاقه الشمسيه (الوعى السماوى) .

ارتبط "سوكر" بشكل خاص بأنوبيس ، و هو يشاركه الاشراف على البوابات و المداخل و الممرات المتشعبه و المتشابكه التى تفصل بين عالمنا و بين العالم السفلى ، و التى يطلق عليه فى مصر القديمه اسم *"روسيتاو"* [٣٧] .

و كلمة *"روسيتاو"* هى مصطلح يطلق على طرق تشبه المتاهه تصادفها روح المتوفى عند انتقالها للعالم الآخر و على الروح أن تعبر هذه المتاهه لكى تصل الى المكان الذى تجدد فيه الأرواح طاقتها و تولد من جديد . تقع هذه المتاهه فى ال "دوات" (العالم السفلى) ، و هو ملكوت "سوكر" .

ان ل "سوكر" وظيفه محدده فى العالم السفلى ، فمن خلاله تنبثق حياه شمسيه جديده [٣٨] .

فى هذه التلاوه يتحد الملك ونيس ب "سوكر" و يقول أنه "فى طريقه للمكان الذى يسكنه سوكر" .

تلاوه رقم ٣٠١ : العبور للاله الأب :-

تعتبر التلاوه رقم ٣٠١ أطول قليلا من التلاوه رقم ٣٠٠ ، و تبدأ بالملك ونيس و هو يقدم سلسله من قرابين الأطعمه لآلهة الخلق فى هرموبوليس و هليوبوليس .

و آلهة الخلق فى هرموبوليس (الأشمونيين ، محافظة المنيا) ، هم آلهة أعماق الوجود ، و هم :-

نون و نونت : المياه الأزليه .

آمون و آمونيت : الخفاء و الاحتجاب .

كما يقدم الملك ونيس القرابين أيضا لآتوم (الكامل/الأتم) و هو رب التاسوع بمدينة هليوبوليس (عين شمس) و للأسد المزدوج "روتى" و الذى يرمز الى "شو" و "تفنوت" أبناء آتوم .

ان "نوت" و "نونت" و "آمون" و "آمونت" و "آتوم" هى التجليات الالهيه الأزليه التى سبقت كل التجليات الالهيه الأخرى ، و هم الينبوع الأزلى الغير متجسد الذى انبثق منه كل شئ ، و الذى تجدد فيه التجليات الالهيه نفسها [٣٩] .

يخاطب الملك ونيس كل زوج من هذه التجليات الالهيه و يمجدها و يسبحها و يقدم لها القرابين لكى لا تقف فى طريقه و لا تعترضه أثناء عبوره الى أبيهم .

ان آلهة الأعماق ليست هى عمق الوجود نفسه ، لأن لها أب أو مصدر انبثقت منه . و الملك ونيس يريد أن يعبر المحيط السماوى و أن يصل الى ذلك الأب ، أى يعبر من مستوى أو من عالم روحى الى عالم آخر أكثر عمقا يقع فى ال "آخت" (الأفق/مكان ميلاد النور) .

و أخيرا يعلن الملك ونيس أنه يعرف اسم أبيهم ، و هو "نبى" (nebi) السرمدى .

كما يصف الاله الأب بأنه "حورس الذى فوق نجوم السماء ، و الذى يحيى رع كل يوم" .

هذا ال "حورس الذى فوق نجوم السماء" هو قدره الهيه ليس كمثلها شئ ، و هى أعظم من "رع" ، بل هى التى تعيد خلق "رع" كل يوم ، كما تعيد خلق الملك و تجدد فيه الحياه كل يوم [٤٠] .

ان الجزء الأول من هذه التلاوه يأخذنا الى الينبوع الذى انبثقت منه التجليات الالهيه ؛ الى الجذر الذى ليس له جذر و السبب الذى ليس وراءه سبب ، و هو الأب السرمدى ، الذى يخلق الملك ونيس من جديد و يعيد خلقه كل يوم .

أما الجزء الثانى من التلاوه فهو طقس قرابين يقدم فيه الملك دهانات عطريه . تقدم هذه الدهانات باعتبارها عين حورس اليسرى التى شفيت الى ثلاث هيئات لاله الشمس ، ربما كان لها علاقه بالشمس المشرقه . يخاطب الملك ونيس كل هيئة من هذه الهيئات على أنها حورس ٤١ .

ان الشمس تشرق من رحم العمق ، و هذا العمق هو التجليات الالهيه التى ذكرت فى الجزء الأول من التلاوه .

و فى الجزء الثالث و الأخير من التلاوه هناك ابتهال للشمس المشرقه يرتله الملك ونيس قائلا :-

◀ ارتفع أيها القارب العظيم (قارب الشمس) ،

مثل "ويبواويت" (فاتح الطرق) ،

مفعما بطاقتك الروحيه (آخ) ،

اخرج من ال "آخت" (الأفق / مكان ميلاد النور) ◀ ٤٢ .

ان الخروج من ال "آخت" (الأفق / مكان ميلاد النور) فى هيئة "آخ" (كيان روحى مشرق) هو الهدف الذى يسعى له الملك ونيس فى رحلته الروحيه . فى كل يوم يقوم "رع" بتحقيق ذلك الانجاز (و هو التحول الى "آخ" فى ال "آخت") و بذلك يفتح الطريق للملك ونيس – بوصفه حورس – لكى يقوم بنفس الرحله .

من الأشياء التى تؤكد على فكرة قيام روح الملك ونيس برحلة التحولات التى يقوم بها "رع" ظهور اسم "ويبواويت" (فاتح الطرق) فى العباره السابقه و أيضا فى ختام التلاوه ، حيث جاء وصف تطهر الملك فى بحيرة ابن آوى و هى المكان الذى تتطهر فيها ال "نترو" .

هناك فى بحيرة ابن آوى يصبح الملك ونيس كيانا الهيا مشرقا ، و فى ختام النص يوصف الملك ونيس بأنه "با" (روح قويه) ، و أنه "سوبد" (ساطع) .

تكتب كلمة "سوبد" بمخصص على شكل سكين ، و هو يعنى أن الكلمه قد تشير ضمنيا الى شحذ الطاقات الروحيه للملك [٤٣] .

ان ما تتحدث عنه التلاوه رقم ٣٠١ ليس له علاقه بالنصوص الجنائزيه . فالأشياء التى تصفها التلاوه تتطلب وجود الملك على قيد الحياه ، و الا صار من الصعب عليه أن يقدم قرابين الخبز الى آلهة أعماق الوجود فى بداية التلاوه و أن يقدم قربان الدهانات العطريه الى الحواريس الثلاثه لاله الشمس بعد ذلك . ان هذه طقوس يقوم بها ملك حى .

تصف التلاوه مستويات من المعرفه الباطنيه يصل اليها الملك ونيس . فهو يعرف الاسم الخفى (الأعظم) للاله الأب ؛ رب الأزل ؛ الجذر الذى ليس له جذر و السبب الذى ليس وراءه سبب .

و يعرف أن هذا الاله هو طاقة الحياه فى داخل "رع" و فى داخله هو أيضا .

و هكذا يفتح الطريق أمام الملك لكى يمر بتحولات روحيه فى بحيرة ابن آوى ، حيث يصبح أكثر اشراقا ، و أكثر قوه ، و يتم شحذ قواه الروحيه .

ان التلاوه رقم ٣٠١ هى أبعد ما يكون عن السياق الجنائزى ، و محتواها الروحى لا يمكن انكاره .

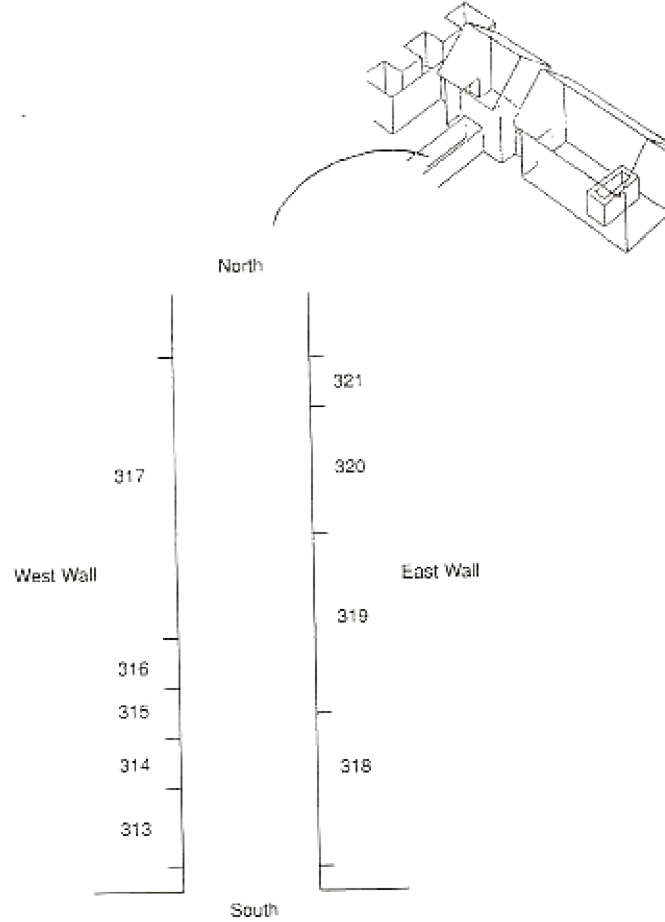
نصوص ممر الدخول (التلاوات من ٣١٣ الى ٣٢١) :-

ان ممر الدخول لهرم الملك ونيس هو بالأحرى ممر للخروج ، لأن النصوص المدونه على جدرانه تقرأ من الجنوب الى الشمال أى فى طريق الخروج من الهرم .

افترض بعض علماء المصريات أن النصوص المسجله على الجدار الشرقى و الغربى لممر الخروج تشكل وحده واحده تبدأ من الطرف الجنوبى للجدار الغربى بالتلاوه رقم ٣١٣ و تنتهى فى الطرف الشمالى من الجدار الشرقى بالتلاوه رقم ٣٢١ ، و ذلك بناء على مقارنة نصوص هرم الملك ونيس بالنسخه المدونه بمقبرة "سنوسرت عنخ" فى الليشت (محافظة الفيوم) و هى من عصر الدوله الوسطى [٤٤] .

من وجهة نظر معماريه تبدو نصوص ممر الخروج مقسمه الى مجموعتين على جدارين يقع أحدهما

فى مواجهة الآخر . فالنصوص مرتبه بحيث تتسق نصوص الجدار الغربى - و التى تشغل أكثر من عشرين سطرا - مع نصوص الجدار الشرقى - التى تشغل عشرين سطرا .



توزيع النصوص على جدران ممر الدخول (أو بالأحرى ممر الخروج) بهرم الملك ونيس . تقرأ النصوص من الجنوب الى الشمال ، أى من داخل الهرم الى خارجه (أو من الأسفل الى الأعلى كما فى الشكل) .

و لذلك فان كل مجموعه تعتبر و كأنها صدى صوت للمجموعه الأخرى المدونه على الجدار المقابل. على الطرف الجنوبى للجدار الغربى (تلاوه رقم ٣١٣) – مثلا – جاء ذكر قرد البابون المسمى

"بابى" ، ثم عاود الظهور فى الطرف الشمالى للجدار الشرقى (تلاوه رقم ٣٢٠) .

و "بابى" هو حارس الحدود التى تفصل بين العالم الالهى و عالم البشر ، و تعتبر السيطره على طاقه "بابى" شرطا أساسيا لصعود الملك الى السماء .

و لذلك نجد فى التلاوه رقم ٣١٣ أن بوابة السماء لا تفتح الا اذا جذب "بابى" مزلاج البوابه .

و فى التلاوه رقم ٣٢٠ يتحول الملك الى "بابى" لكى يصعد للسماء فى التلاوه الأخيره على الجدار الشرقى و هى التلاوه رقم ٣٢١ . بالطبع ليس من قبيل الصدفه وضع هذه النصوص فى مواجهة بعضهما البعض على طرفى جدران الممر .

نجد أيضا أن موضوع خصوبة الملك فى التلاوه الطويله رقم ٣١٧ - و التى تهيمن على الجدار الغربى - يستكمل على الجدار الشرقى فى التلاوه رقم ٣١٩ و التى تتخطى حيز التلاوه السابقه بقليل فى الفقرات التاليه سنفحص عن قرب محتوى هذه النصوص .

الجدار الغربى لممر الدخول (أو الخروج) :-

تلاوه رقم ٣١٣ : مقابلة "بابى" :-

يبدأ الجدار الغربى بالتلاوه رقم ٣١٣ ، التى تحث "بابى" على أن يسحب مزلاج البوابه المزدوجه للسماء لكى يعبر منها الملك ونيس [٤٥] .

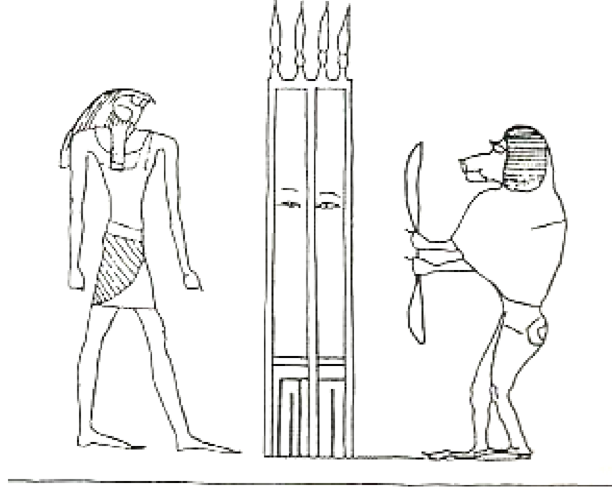
و "بابى" هو حارس بوابة السماء ، و هو يتسم بالشراسه و يوصف بأنه يحيا على التهام أحشاء الأقدمين . يظهر "بابى" فى الفن المصرى فى هيئة قرد بابون ، و يوصف فى النصوص المصريه بأن أذنه حمراء ، و أفخاذه بنفسجية اللون ، و عضوه الذكرى فى غاية الضخامه (و فى بعض النصوص يعتبر عضوه الذكرى هو نفسه مزلاج بوابة السماء) [٤٦] .

ان طاقة "بابى" قريبة من طاقة "ست" ، و يجب التعامل معها بحذر و احترام ، لأنها طاقه بدائيه ، جنسيه ، و فى نفس الوقت عنيفه جدا و هى أقرب الى القوه الغاشمه .

عندما يسحب "بابى" مزلاج البوابه ، يمر الطريق بعد ذلك عبر ألسنه من النيران .

وحده حورس - الانسان الذى تحول الى كيان الهى – هو الذى يستطيع أن يشق طريقه وسط ألسنة النيران التى يعتبر "بابى" روحها الحارسه . و فى هذه التلاوه يتحد الملك بحورس ٤٧ .

المشهد التالى يصور هذا الموقف ، و فيه تحدث مواجهه بين حورس و "بابى" أمام بوابة السماء .

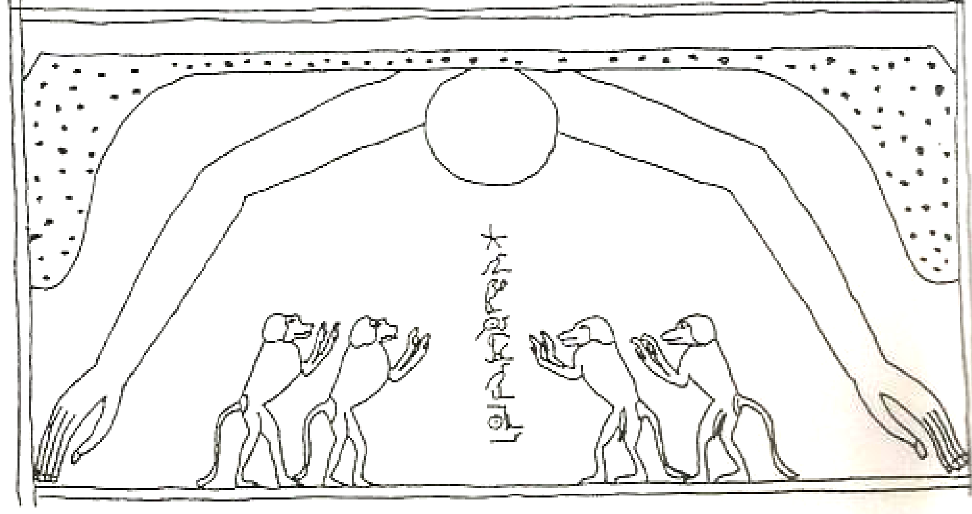


"بابى" ، حارس بوابة السماء ، فى هيئة قرد بابون يحمل فى يده قوسا . و هو لا يسمح بعبور البوابه الا لمن تحول الى حورس (أى حاز الوعى الأسمى) . المشهد من تابوت الملك "بسوسننس" ، أسره ٢١ .

<u>تلاوه رقم ٣١٥ : الموت طوعا :-</u>

و بعد فتح بوابة السماء فى التلاوه رقم ٣١٣ هناك تعويذه قصيره هى التلاوه رقم ٣١٤ ، و هى تدور حول تهدئة ثور يتم سحبه أمام المذبح لكى يقدم أضحيه ٤٨ .

ثم بعد ذلك تبدأ التلاوه رقم ٣١٥ بالملك ونيس و هو يحيى ثلاثة من قرود البابون و تنتهى بقوله أنه سيجلس بينهم . و هؤلاء البابون هم ثلاثه من أرواح الشرق الأربعه التى تقف عند الركن الشرقى للسماء لتحيى ميلاد الشمس كل يوم . يلتحق الملك ونيس بقرود البابون الثلاثه ليصبح هو رابعهم ٤٩



أرواح الشرق الأربعه فى هيئة قرود بابون تحيى الشمس لحظة ظهورها فى الأفق الشرقى .

المشهد من بردية "أوسرحات" ، أسره ١٩ ، دوله حديثه .

قد يكون هذا هو مغزى ارتداء الملك لثوب يطلق عليه اسم "مارق" (maarek) مصنوع من جلد قرود البابون ، و قد صادفناه من قبل فى التلاوه رقم ٢٧٥ على الجمالون الشرقى بالغرفه الجانبيه فى طقس يهدف لفتح البوابه المزدوجه للسماء عند حدود ال "آخت" (الأفق / مكان ميلاد النور) .

و بعد تحول الملك ونيس الى روح من أرواح الشرق الأربعه التى تحيى الشمس المشرقه عند ظهورها فى ال "آخت" - و هو الحدث الذى يرمز للولاده الروحيه السماويه - تصادفنا عباره فى وسط التلاوه يقول فيها الملك :-

► ان موتى يقع حسب مشيئتى ،

و تحولى الى روح يقع بارادتى ◄ ٥٠ .

ان فكرة الموت الاختيارى فى هذه التلاوه تذكرنا بفكرة الموت طوعا أو الموت الاختيارى التى ظهرت بعد ذلك فى الطقوس السريه اليونانيه و الهللينستيه ، و هى تشير فى اتجاه بعيد عن التفسير الجنائزى .

تلاوه رقم ٣١٦ : استدعاء المعداوى :-

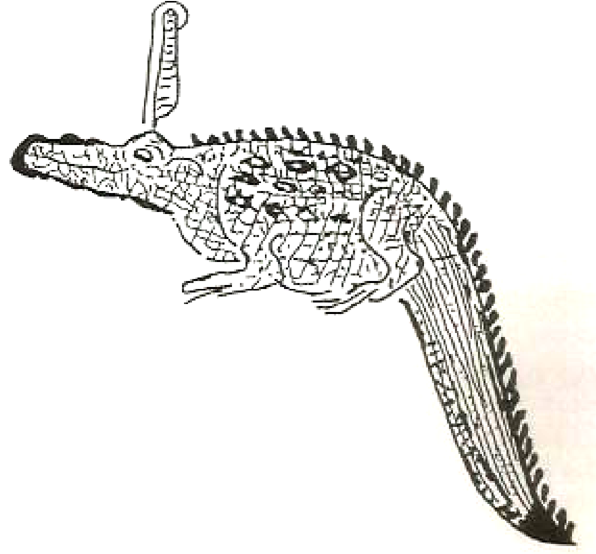
تعتبر التلاوه رقم ٣١٦ من النصوص التى تدور حول المعداوى ، لأن الشخص الذى يستدعيه الملك يدعى "حمى" (Hemi) و هو اسم يبدو مشابها لأسماء معداويه آخرين جاء ذكرهم فى نصوص أخرى .

و المعداوى فى هذه التلاوه على علاقه بنجم يطلق عليه "سحد" ، و هو ما يدل على أن حدث الانتقال بالمعديه يقع فى السماء ٥١ . تشير هذه التلاوه لوجود علاقه بين نصوص الممر و نصوص الجدار الشرقى و الجمالون الشرقى بالغرفه الجانبيه ، التى جاء فيها أيضا ذكر المعداوى ٥٢ .

تلاوه رقم ٣١٧ : التحول الى "سوبك" :-

التلاوه الأخيره على الجدار الغربى لممر الخروج هى التلاوه رقم ٣١٧ ، و فيها يتحد الملك ب "سوبك" الذى يتجلى فى هيئة التمساح ، و هو يخرج من مياه الفيضان ، مفعما بالحيويه ، متربصا بفريسته .

جاء فى الأساطير المصريه أن "سوبك" هو ابن "نيت" ، ربة الحرب و ربة الفيضان الأزلى الذى خرج منه سوبك حاملا فوق رأسه ريشه خضراء . يرمز اللون الأخضر لخصوبة هذا الكيان الالهى ، و الذى بخروجه هكذا من مياه الفيضان الأزلى يعتبر صوره من اله الشمس "رع" ٥٣ .



"سوبك" فى هيئة تمساح يحمل فوق رأسه ريشه خضراء . المشهد من برديه سحريه من العصر المتأخر .

فى التلاوه رقم ٣١٧ من متون الأهرام يتحد الملك ونيس ب "سوبك" .

ان اتحاد الملك ب "سوبك" التمساح يعنى أنه وصل الى ينبوع الماء الذى تنبثق منه الحياه :-

◄ ها هو ونيس يأتى الى مياهه المتدفقه ، فى أرض الفيضان العظيم ،

الى أماكن ال "حتبو" (القرابين / الخيرات) بحقولها الخضراء ،

التى فى ال "آخت" (الأفق / مكان ميلاد النور) ► ٥٤ .

ان الملك ونيس لم يعد أمام بوابات ال "آخت" ، أو أمام بوابات السماء . لقد تجاوز البوابات و دخل الى أرض الفيضان العظيم التى تقع فيما وراء هذه البوابات .

هناك فى ال "آخت" (مكان التحولات الروحيه و ميلاد النور) يمنح الملك ونيس للعشب خضرته و يجلب الخصب للحقول ، و يجلب أيضا الخصب (الخضره) الى "عين العظيمه" ، و هى الأم الكونيه التى ولد من رحمها ، و هى أيضا الفيضان العظيم نفسه ٥٥ .

ان الملك ونيس يخرج من هذا الفيضان العظيم و من هذه الأم الكونيه و فى نفس الوقت يعود

و يخصبها لكى يولد من رحمها مجددا ، كما يفعل اله الشمس . و هذا الاخصاب الكونى ينعكس على عالم الطبيعه .

و هكذا يتوج الملك ونيس فى ال "آخت" ، مكان ميلاد النور و ميلاد الأرواح المشرقه و يجعل العشب مخضرا .

رأينا فى الفصل الرابع أن ولادة روح الملك من جديد فى شعائر ال "حب سد" تتضمن أيضا تجديد قوى الخصب و النماء للأرض كلها . لذلك فهناك صله تربط هذه التلاوه بشعائر ال "حب سد" ٥٦ .

تنتهى التلاوه بالتأكيد على اتحاد الملك ب "سوبك" و هو يجلس على العرش فى ال "آخت" .

و هناك يحتفل بوفرة طاقته الجنسيه التى تتدفق منه . تقول التلاوه :-

► ها هو ونيس يأكل بفمه ، و يتزاوج بعضوه الذكرى ، ونيس هو رب البذره ، الذى يأخذ الزوجات من أزواجهن ، وقتما يشاء ، و كما يريد قلبه ◄ ٥٧ .

يقول "صامويل ميرسر" أن هذا النص يبدو بدائيا و همجيا و يأتى فى الترتيب الثانى فى الهمجيه بعد "ترتيلة أكل لحوم البشر" . و لكن علينا أن نفهم النص داخل السياق الكلى و الذى يصف تجسيد الملك ونيس لقوى الخلق الأزليه التى تنبثق منها الغرائز و التى تنبثق منها أيضا طاقة الشمس التى تتمثل فى هيئة "سوبك" .

يمكننا أن نلمح المغزى المقدس لهذه العبارات من خلال هذا التعليق لعالم الأنثروبولوجى "ميرسيا ايلياد" : ► فى المجتمعات القديمه كانت الطاقه الجنسيه - مثل باقى الوظائف الحيويه - مفعمه بالقداسه ، و هى وسيله للمشاركه فى أسرار الحياه و الخصوبه ◄ ٥٨ .

ان الطاقه الجنسيه للملك تشارك فى الطاقه الجنسيه الكونيه لاله الشمس ، و ما يقوم به الملك ونيس هو حدث يقع فى العالم السماوى .

من هذا المنظور كانت قوة الطاقه الجنسيه للملك تعنى أيضا قوة الطاقه الروحيه ٥٩ .

ان دمج المستوى الروحى و المستوى الغريزى معا (دمج القوى الروحيه و القوى الجنسيه) – أو

دمج السماء و الأرض معا – هو شئ أساسى فى الوعى الدين (بالروحى) الذى يعبر عن نفسه فى متون الأهرام .

<u>الجدار الشرقى لممر الخروج (أو الدخول) :-</u>

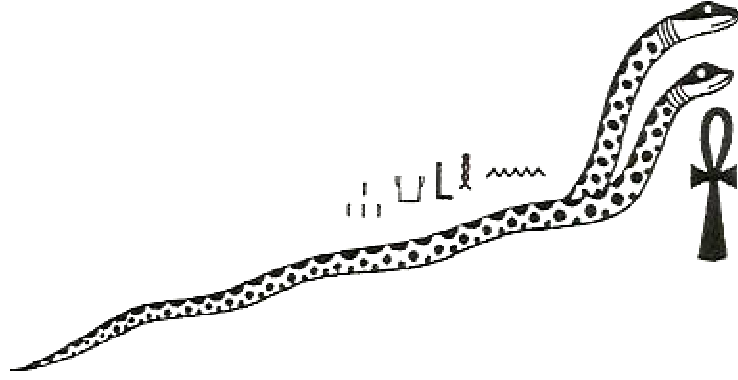
<u>تلاوه رقم ٣١٨ : التحول ال ثعبان "ناو" :-</u>

فى التلاوه رقم ٣١٨ على الطرف الجنوبى من الجدار الشرقى يوصف الملك ونيس بأنه ثعبان "ناو" و أنه "الثور الذى فى المقدمه" الذى يمتص القوى الثعبانيه الأزليه ، و أنه يلقى بالأوامر الى الكائنات السماويه . ان صورة الملك ونيس كثعبان تعيدنا الى الأصل المائى الذى ذكر فى التلاوه رقم ٣١٧ و الذى اكتسب منه الملك قوة الخلق الأزليه .

أما فى التلاوه الحاليه فيوصف الملك بأنه يسلب و يمنح الكاوات (طاقات الحياه) .

و ثعبان "ناو" مثل الثعبان الأزلى الذى كان موجودا فى مياه الأزل قبل بدء الخليقه و يطلق عليه "نحب كاو" . و كلمة "نحب كاو" تعنى واهب الكاوات ، أو مانح الصفات (كلمة كاوات هى جمع "كا" : أى الطاقه الحيويه أو الجسم الأثيرى الذى يحمل صفات و شخصيه كيان ما) .

و قد يكون ثعبان "نحب كاو" هو الصوره الأوليه لثعبان "ناو" ، أو قد يكون ثعبان "ناو" هو شكل من أشكال ثعبان "نحب كاو" الأزلى [٦٠] .



ثعبان "نحب كاو" (مانح الصفات) ، ربما كان هو الصوره الأوليه لثعبان "ناو" الذى يتحد به الملك فى التلاوه رقم

٣١٨ من متون الأهرام . هذا المشهد من كتاب ال "ايمى دوات" (ما هو كائن فى العالم الآخر) . من مقبرة الملك

أمنحتب الثانى ، وادى الملوك ، أسره ١٨ ، دوله حديثه .

يوصف ثعبان "نحب كاو" فى متون الأهرام بأنه الرفيق الودود لاله الشمس "رع" ، و لذلك فان هناك سياق شمسى لقيام "نحب كاو" بمنح طاقة ال "كا" (أى أن الأمر يتعلق بتدفق طاقة الحياه فى أنحاء الكون) . و فى احدى التلاوات يقوم ثعبان "نحب كاو" بمساعدة الملك فى صعوده للسماء [٦١] .

تلاوه رقم ٣١٩ : "الثور - الملك" :-

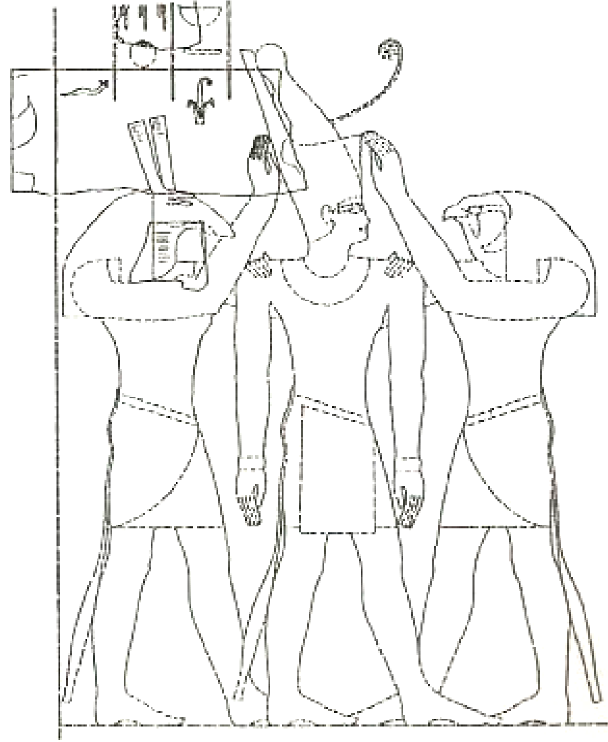
فى التلاوه رقم ٣١٩ يوصف الملك ونيس بأنه ثور ، و هو لقب يوحده بالقدره الالهيه الخلاقه التى تسكن الشمس .

يوصف الملك بأنه ينفث النار و يحكم الكائنات السماويه ، و هو الذى يجعل أحجار الفيروز تتشكل و يجعل النبات ينمو فى الأرض .

فى هذه التلاوه هناك أيضا اشاره لطقس تطهر يشبه التعميد و يرتبط بصعود الملك للسماء ، و فيه

يوصف الملك بأنه "الثالث فى صعوده" .

ان وصف الملك بأنه الثالث يعنى أنه يقف بين "حورس" و "ست" (أو حورس و تحوت) ، لأننا نرى الملك فى مشاهد التطهر واقفا بين "حورس" و "ست" و هما يصبان فوق رأسه مياه التطهر التى يطلق عليها "عنخ واس" ٦٢ .



الملك ونيس يقف بين "حورس" و "ست" ، و هذا المشهد هو جزء من شعائر ملكيه . عثر على هذا النقش فى المعبد المجاور لهرم الملك ونيس .

يرمز موقع الملك بين اثنين من الكيانات الالهيه التى تقوم بتطهيره و هو يستقبل منهما البركه و الطاقه الروحيه لاتحاده بطبيعة كل منهما ، حتى و ان كانت متناقضه كما فى حالة "حورس" و "ست" .

فى الجزء الثانى من التلاوه السابقه جاء ذكر صعود الملك للسماء ، و هو نفس الموضوع الذى تختتم به هذه التلاوه ، و التى تبدو نغمتها بعيده عن الطقوس الجنائزيه و هى أقرب الى وصف ملك حى :-

▶ ها قد ربط ونيس أعواد نبات ال "شم شم" ،

ان ونيس قد وحد السموات ،

و هو يحكم الأرضين ، الجنوب و الشمال ،

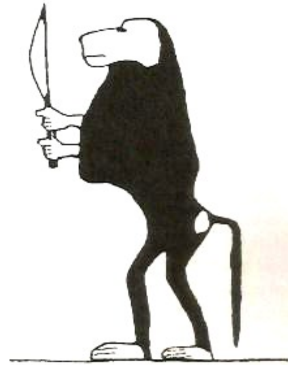
كما فعلت ال "نترو" (الكيانات الالهيه) من قديم الأزل ،

لقد شيد ونيس مدينه الهيه كما ينبغى أن تكون ،

ان ونيس هو الثالث فى صعوده ◀ ٦٣ .

تلاوه رقم ٣٢٠ : "بابى" ، رب سماء الليل :-

صادفنا فى التلاوه رقم ٣١٣ قرد البابون الشرس الذى يدعى "بابى" ، و هو يقوم بدور حارس البوابه المزدوجه للسماء . و هو يعاود الظهور هنا مره أخرى ، ليس فى دور الحارس و لكن فى دور "رب سماء الليل" ، و هنا نجد أن الملك ونيس يتحد به بوصفه رب سماء الليل .



"بابى" ، رب سماء الليل ، فى هيئة قرد بابون شرس يحمل سكينا . المشهد من برديه تعود لعصر الأسره ٢١ .

فى التلاوه رقم ٣٢٠ يتحد الملك ونيس برب سماء الليل .

و نلاحظ أن تحولات الملك ونيس السابقه الى هيئات مختلفه (مثل التمساح ، و الثعبان ، و الثور) كان لها رمزيه شمسيه ، أما تحوله الى هيئة قرد البابون "بابى" (رب سماء الليل) فى هذه التلاوه فهو يرمز للعكس : الظلمه و الدمار العنيف . تقول التلاوه رقم ٣٢٠ :-

► تواضعى أيتها الكائنات السماويه ،

أختبئى أيتها الرعيه ، فى حضرة ونيس ،

لأن ونيس هو "بابى" ، رب سماء الليل ، ثور قرود البابون ،

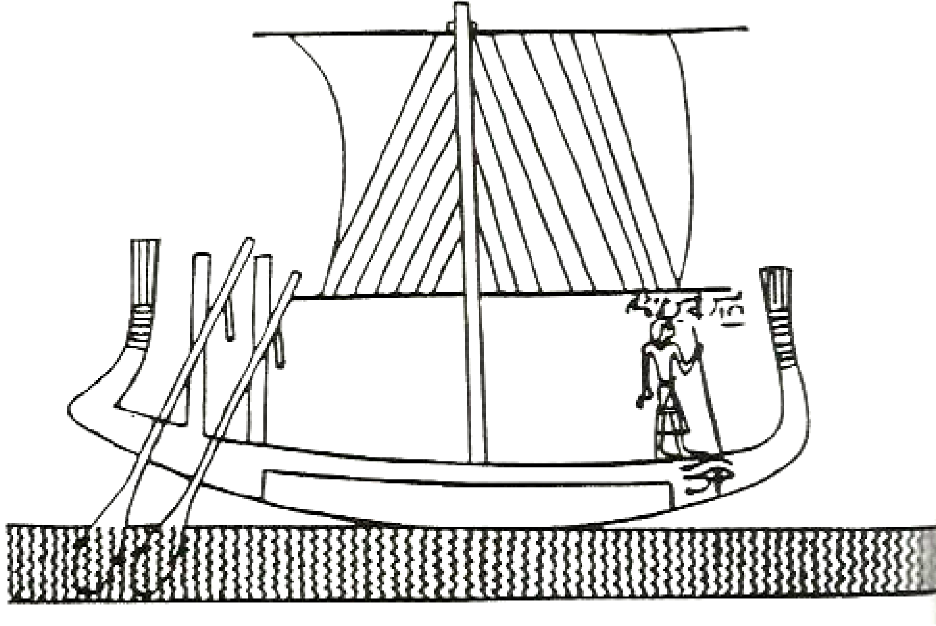
الذى يقتات على أولئك الذين لا يعرفونه ◄ ٦٤ .

فى التلاوه رقم ٣١٣ كان على "بابى" أن يسحب مزلاج بوابة السماء لكى يعبر منها الملك ، و هنا أيضا فى التلاوه رقم ٣٢٠ (و فى التلاوه التاليه ٣٢١) يعتمد صعود الملك للسماء على مقابلته "بابى" و على قيامه بالاتحاد بطاقته و امتصاصها بداخله .

يحيا "بابى" على التهام أولئك الذين لا يعرفونه . ان طاقته مثل طاقة "ست" ، و هى طاقه أزليه غريزيه جنسيه عنيفه ، تنتمى الى عوالم الليل و الظلام .

فى التلاوه رقم ٣١٦ على الجدار الغربى للممر رأينا الملك ونيس و هو ينادى المعداوى ليأخذه و يعبر به السماء . و من النصوص المتأخره عن المعداوى التى ظهرت فى متون التوابيت من عصر الدوله الوسطى هناك صوره مفعمه بالحيويه لعلاقة الليل بالقرد "بابى" .

تقول هذه النصوص أن صارى القارب الذى يستخدمه المعداوى هو نفسه العضو الذكرى للحارس "بابى" ٦٥ . ان العضو الذكرى الذى يبقى بوابة السماء مغلقه هو نفسه العضو الذكرى الذى سيصبح هو صارى قارب المعداوى الذى ينقل الملك عبر السماء الى "رع" .



جاء فى متون التوابيت ، من عصر الدوله الوسطى ، أن صارى قارب المعداوى الذى ينقل المرتحلين عبر السماء هو العضو الذكرى ل "بابى" ، رب سماء الليل . هذا المشهد للمعديه التى تنقل الأرواح فى السماء من بردية "نو" ، أسره ١٨ ، دوله حديثه .

<u>تلاوه رقم ٣٢١ : رفيق "رع" المخلص :-</u>

التلاوه الأخيره على الجدار الشرقى للممر هى تلاوه قصيره تهدف لمساعدة الملك فى صعوده للسماء لكى يلتحق ب "رع" .

فى هذه التلاوه ينادى الملك على "سفرت - حتبت" (seferet-hetepet) لتصبح وسيلته فى الصعود

افترض بعض علماء المصريات أن "سفرت حتبت" هى القارب السماوى أو المعراج .

لم ترد كلمة "سفرت" مضافه الى كلمة "حتبت" فى أى نص مصرى آخر ، و لذلك فان المعنى المقصود غير مؤكد تماما . قد تكون كلمة "سفرت" (seferet) مشتقه من الجذر "سف" (sef) و هو يعنى لطيف/رحيم/ودود . أما كلمة "حتبت" (hetepet) فهى مشتقه من الجذر "حتب" (hetep) و يعنى رضا/سلام/قربان .

ان هذه الصفات مجتمعه (الرحمه فى الظاهر و السلام الباطنى) ، هى الصفات التى تعمل كمركبه لصعود الملك الى السماء . و هنا علينا أن نعترف بعدم قدرتنا على ترجمة كلمة "سفرت - حتبت" ، و هى المركبه التى يصعد بها الملك ونيس للسماء ، على وجه الدقه .

و لكن ما نعرفه على وجه اليقين من هذه التلاوه (و من تلاوات أخرى تماثلها) هو أنه بفضل هذا الصعود يحقق الملك ونيس هدفه الروحى ؛ و هو "أن يصبح رفيق رع" المخلص ٦٦ .



مشهد يصور تحقق هدف الروح المرتحله فى العالم الآخر و هو أن تصبح رفيق "رع" المخلص . المشهد من بردية "نفر رنبت" ، أسره ١٩ ، دوله حديثه .

الفصل العاشر : اعادة اكتشاف الصوفيه المصريه

سمات الصوفيه المصريه :-

فى الجزء الثانى من هذا الكتاب اكتشفنا أن متون الأهرام تحتوى على معانى باطنيه تتعلق بتجارب باطنيه (روحيه) كان ملوك مصر يقومون بها و هم لا يزالون على قيد الحياه .

و هى تجارب يتم التعبير عنه بالصور ، و فيها يطلع الملك على أسرار عالم الروح و يلتقى بأرواح الأجداد و بكائنات سماويه ، كما يتصل أيضا بمصدر الوجود و ينبوع الخلق الذى يسمو فوق كل الأشكال و الصور لأنه "المطلق/اللامحدود" .

اذا نظرنا الى هذه التجارب على أنها تجارب غير حقيقيه فسيؤدى ذلك الى تقييم مشوه و خاطئ لمغزى متون الأهرام .

تتناول متون الأهرام شيئا أسمى من التكهنات العقليه أو معتقدات العالم الآخر ، و هى أسمى من أن تكون مجرد نصوص جنائزيه .

ان ما تصفه متون الأهرام هو ارتحال لعالم الروح و اتصال مباشر بذلك العالم الماورائى .

و تجارب الملك فى العالم الآخر لا تقتصر على لقاء أرواح الأجداد الذين رحلوا عن عالمنا و لقاء الكائنات السماويه و أرواح الطبيعه ، و انما هناك أيضا شوق للاتحاد بالكيان الالهى الأسمى فى هيئة "رع" و "آتوم" و "نوت" .

و حتى اذا أخذنا بالتعريف الضيق المحدود للتجربه الصوفيه و هو "الاتحاد بالمصدر المطلق للوجود" فان متون الأهرام تظل نصوصا صوفيه تتناول تجارب روحيه .

و أيا كان تعريفنا للتجربه الصوفيه ، فان متون الأهرام تنتمى للأعمال الكلاسيكيه فى أدب الصوفيه و هى أقدم نصوص للأدب الروحى فى العالم .

يعود السبب فى عدم قدرة علماء المصريات على فهم المغزى الحقيقى لمتون الأهرام الى الفرضيه الخاطئه التى تقول بأنها نصوص جنائزيه و تحصرها فى هذا السياق .

ينظر علماء المصريات لمتون الأهرام باعتبارها نصوص تتعلق بطقوس جنائزيه أو بمعتقدات المصريين القدماء عن العالم الآخر . و لذلك لم يخطر ببالهم أنها يمكن أن تدور حول تجارب روحيه يقوم بها الملك فى حياته . هذه النظره المحدوده لمتون الأهرام ظلت مهيمنه على عقول علماء المصريات ، رغم أنها لا تتسق مع النصوص نفسها و تقف فى طريق الفهم الصحيح لمعناها .

فى محاولتنا لفهم معنى متون الأهرام اكتشفنا وجود أوجه تشابه بينها و بين الممارسات الشامانيه .

ينظر البعض للشامانيه على أنها ظاهره اجتماعيه ، و لكنها فى الحقيقه نوع من الممارسات الصوفيه (الروحيه) ، كما أوضح عالم الأنثروبولوجى "ميرسيا ايلياد" 1 .

فى الممارسات الشامانيه يتصل الشامان – و هو لا يزال على قيد الحياه – بعالم الروح .

يقوم الشامان بهذا الاتصال و هو فى حاله من حالات الوعى المتغير ، يجتاز فيها عتبة الموت .

و يعتبر اجتياز عتبة الموت جوهر التجربه الروحيه الشامانيه و النواة التى تشكل متون الأهرام .

و لذلك يمكننا أن نقول أن محتوى متون الأهرام يفصح عن حكمه شامانيه ، لأنها تعبر عن تجارب روحيه مباشره تظهر عندما يعبر الشامان بوعيه للحدود التى تفصل بين العالم المادى و بين العوالم الماورائيه . أى أن متون الأهرام هى فى الأصل نصوص تصف تجارب روحيه حقيقيه .

و نفس النصوص التى تصف تجارب روحيه أعيد استخدامها بعد ذلك فى سياق طقسى .

لا يوجد مشكله فى قبول هذه الفكره ، لسبب بسيط : أن نوع التجارب الروحيه التى عرفها قدماء المصريين يتضمن اجتيار المريد لعتبة الموت و هو لا يزال على قيد الحياه .

و لذلك من المعقول أن النصوص الصوفيه التى تتناول الارتحال الى عالم الموتى أثناء حياة المريد قد تستخدم لغرض جنائزى بعد وفاة نفس الشخص .

و لكن النصوص نفسها تصف بوضوح تجارب روحيه قام بها الملك فى حياته ، و ليس بعد موته .

و لذلك فهى نصوص صوفيه فى المقام الأول .

ان متون الأهرام تختلف عن الروايات الأحدث و الأكثر شهره عن الصوفيه التخيليه (التى يرى فيها المريد صورا يمكن وصفها برموز عالمنا المادى و لكنها تعبر عن عوالم ماورائيه) فى أنها لا تتبع شكل الروايه أو الحدوته الكامله التى لها بدايه و نهايه واضحه و تطورات أحداث تقع بين البدايه و النهايه .

و كما رأينا ، ان مواضع النصوص على جدران غرف و ممرات الأهرامات لا يحدده سياق قصصى بقدر ما يحدده الرمز المعمارى للغرف و الممرات الداخليه للهرم [٢] .

و مع ذلك هناك موضوعات بارزه فى متون الأهرام تشير الى مراحل للتجربه الروحيه .

قد تكون محاولة ترتيب هذه المراحل فى سياق قصصى عملا ارتجاليا ، و لكن هناك عوامل قد تساعد فى نجاح المحاوله .

أولا : المقارنه بين نصوص هرم الملك ونيس و الأهرامات التى ظهرت بعد عصره و بالنسخه المتأخره من نصوص هرم ونيس التى سجلت فى مقبرة "سنوسرت عنخ" . و هذه المقارنه تبين وجود نوع من التسلسل حرص عليه مدونو متون الأهرام [٣] .

ثانيا : التشابه الذى لاحظناه بين موضوعات معينه وردت فى متون الأهرام و بين ما ورد فى التراث الصوفى لبعض مدارس العلوم الروحيه مثل الأفلاطونيه و الهرمسيه و أيضا الممارسات الشامانيه .

هذا التشابه يقدم لنا مفتاحا لفهم أنماط وردت فى التجارب الروحيه التى جاء ذكرها فى متون الأهرام ، و يمكننا تحديد خمسه من هذه الأنماط فى الفقرات التاليه .

(١) الموت و الميلاد من جديد :-

هناك نمط أساسى تقوم عليه التجارب الروحيه التى وردت فى متون الأهرام ، و هو نمط يوجد أيضا فى كل المذاهب الروحيه فى مختلف أنحاء العالم . هذا النمط هو الموت و الميلاد من جديد .

على أوزير أن يموت لكى يولد حورس . و حورس هو أوزير الذى ولد من جديد .

و فى نفس الوقت ، نجد أن حورس على اتصال وثيق بالمبدأ الشمسى . فهو ليس فقط ابن أوزير ، و انما هو أيضا ابن "رع" .

تتضح حميمية العلاقه بين "حورس" و "رع" فى أن كل منهما يظهر فى نفس الهيئه ؛ و هى هيئة الصقر .

و هكذا فان الموت الأوزيرى يقود الى ولاده شمسيه . و كما تبدو الصقور و كأنها مخلوقات تنتمى للسماء أكثر مما تنتمى للأرض ، لذلك فان الولاده الشمسيه الجديده تقع فى مسرح سماوى ، بعيدا عن الوجود الأرضى .

ينظر علم المصريات للعلاقه بين أوزير و حورس على أنها علاقه جنائزيه تربط بين الملك المتوفى و ابنه الحى الجالس على العرش . و لكن اذا أدركنا أن أوزير و حورس هما مستويات من الوعى يمر بها الملك فى تجاربه ، عندئذ يمكننا أن نفهم المغزى الروحى للعلاقه بين أوزير و حورس .

لأن فى هذه الحاله سيكون نفس الشخص هو الذى يمر بتجربة الموت ، فيموت كأوزير لكى يولد من جديد كحورس .

يتضح نمط الموت و الميلاد من جديد بشكل خاص فى مجموعة النصوص المسجله على الجدار الجنوبى و الشرقى من غرفة التابوت بهرم الملك ونيس (التلاوات من ٢١٣ الى ٢٢٤) .

فى بداية هذه المجموعه من التلاوات "يغادر الملك حيا" لكى يجلس على عرش أوزير رب ال "دوات" (العالم السفلى) . ان منظر الملك و هو جالس على عرش أوزير يعنى ضمنيا اتحاده برب مملكة الموتى . و دخول الملك الى عالم الموت يعنى أنه سيذوق الموت و يختبره .

تؤكد التلاوات أن الملك يرتحل الى ذلك العالم و هو حى . و هو ما يعنى أن الموت فى هذا السياق هو موت اختيارى ؛ أى موت يذوقه الانسان و هو لا يزال على قيد الحياه .

رأينا فى الفصل السابع أن مثل هذه الرحلات التى يقوم بها الأحياء لعالم الموت مسجله فى أدب الشامانز و أساطيرهم و فى أدب مدارس العلوم الباطنيه و الروحيه مثل الأورفيه و الأفلاطونيه و الأفلاطونيه المحدثه و الهرمسيه ٤ .

حقا ان نمط الموت و الميلاد من جديد هو موضوع يتخلل الأدب الروحى لدرجة أننا نكون عميانا اذا لم ندرك أن ارتحال الملك ونيس حيا الى ال "دوات" هو تعبير عن تجربه روحيه و هو تفسير مقبول بنفس القدر الذى نقبل به التفسير الجنائزى للنص .

فى التلاوه رقم ٢١٤ من مجموعة النصوص المسجله على الجدار الجنوبى و الشرقى من غرفة التابوت يتحول الملك الى صقر ، و هو ما يعنى اتحاده باطنيا و روحيا بالمبدأ الشمسى ، حيث يحلق فى السماء و يناديه شعب الشمس و هو يرتفع و يطير نحو عالم النور الروحى .

و لكن قبل أن يلتحق ب "رع" فى قاربه الشمسى ، عليه أولا أن يشفى و يصالح بين الغريمين "حورس" و "ست" . أى عليه أن يجلب التناغم بين الأضداد : الخلق و العقم ، النظام و الفوضى ، البناء و الهدم .

هذا الصلح و التناغم بين الأضداد و الأقطاب هو خطوه على طريق الاتحاد ب "رع" فى قاربه الشمسى و هو اتحاد يقع فى أعماق الليل ، أو بعباره أخرى فى أعماق ال "دوات" (العالم السفلى) ، و هو مملكة أوزير ؛ أى مملكة الموت (تلاوه رقم ٢١٦ و ٢١٧) .

يسفر هذا الاتحاد الليلى بالقدره الالهيه التى تسكن الشمس عن ولاده روحيه جديده للملك تجعله يدرك وجود النور الالهى بداخله . أطلق المصريون القدماء على ذلك النور الالهى اسم "آخ" .

يتحول الملك الى "آخ" (روح مشرقه) تسمو فوق ازدواجية الحياه و الموت (تلاوه ٢١٧) .

و هكذا بارتحاله الى عالم الموت (مملكة أوزير) يحظى الملك ونيس بحياه جديده .

فى ثقافتنا الحديثه ننظر للحياه على أنها شئ يستسلم لقوى الموت و أنها شعله تطفئها تلك القوى .

و لكن فى ال "دوات" يعثر الملك ونيس على حياه من نوع آخر ؛ حياه يمكنها أن تتوهج فى قلب الموت (تلاوه رقم ٢١٩) ؛ حياه روحيه يمكنها أن تستمر حتى وسط عالم الموت .

و بفضل هذه التجربه الروحيه التى يولد فيها الملك من جديد يصبح جديرا بلقب حورس (تلاوه رقم ٢٢٠ و ٢٢١) ، و يتوج كحورس .

ان حورس كيان الهى ، و هو أيضا حاله من حالات الوعى تولد من رحم الموت و التمزق الذى يمثله

أوزير . يمكن لحورس أن يولد فقط حين يتمكن الانسان من الاتصال بمصدر الوجود و ينبوع الحياه الذى يوجد فى قلب عالم الموت .

يظهر نمط الموت (كأوزير) و الميلاد الجديد (كحورس) بشكل واضح فى مجموعة النصوص المسجله على الجدار الجنوبى و الشرقى بغرفه التابوت ، و لكنه يعاود الظهور فى مواضع أخرى داخل هرم الملك ونيس . و هذا النمط هو دافع أساسى فى متون الأهرام و لا يمكننا فهم المتون دون أن ندرك مغزى هذا الدافع و جذوره ٥ .

(٢) معرفة الذات الحقيقيه (الجوهر الروحى) :-

من الموضوعات الهامه التى وردت فى متون الأهرام أن معرفة الانسان لذاته لا تحدث فى سياق أرضى و انما فى سياق سماوى . و المقصود بمعرفة الذات أن يعرف الانسان الجوهر الالهى الكامن فيه نتيجة تجربه روحيه مباشره و ليس نتيجة تلقين أو اعتقاد .

فى متون الأهرام هناك العديد من التلاوات (و يطلق عليها نصوص المعراج السماوى) تصف تجربة ارتفاع الروح بعيدا عن الأرض و صعودها الى السموات .

و فى الممارسات الشامانيه يحدث الصعود للسماء عادة بعد التعرض لتجربة التمزق و هو نمط موجود أيضا فى نصوص هرم الملك ونيس .

ان متون الأهرام لا تشير أبدا الى تمزق جسد أوزير بطريقه مباشره ، و تفضل التركيز على اعادة جمع أشلاء الجسد الأوزيرى و استعادة الرأس (الوعي) . باستعادة وحدة الكيان و استعادة الرأس (الوعى) يصبح الصعود للسماء ممكنا ٦ . ان المرحله التى تسبق اعادة جمع الأشلاء لا يشار اليها، بينما ينصب التركيز كله على الصعود .

فى هرم الملك ونيس رأينا أن الملك يتخذ هيئة صقر و يحلق نحو السماء (تلاوه رقم ٢١٤) .

و فى مواضع أخرى تصفه النصوص بأنه يضرب مثل البرق ، أو يصعد وسط عاصفه ترابيه ، أو وسط سحابه من الدخان ، أو يصعد درجات سلم لكى يبلغ السماء ٧ .

و فى كل حاله نجد أن طريقة صعود الملك تعبر عن ارتفاعه عن عالم الأرض باعتبار ذلك شرط مسبق يجب أن يتحقق أولا لكى يستطيع الملك أن يختبر مستوى أعلى – وفى نفس الوقت أعمق – من مستويات الوجود ، هو الوجود الأسمى (الأقدس) الذى يعتمد عليه عالمنا الأرضى و يستمد وجوده منه .

هناك العديد من النصوص التى تصف تجارب مشابهه لهذا المعراج السماوى فى التراث الروحى فى مختلف أنحاء العالم ، و منها صعود الملك السومرى "ايتانا" الى السموات على ظهر نسر ، و هى تجربه لها ما يشبهها فى الممارسات الشامانيه .

و منها أيضا وصف أفلاطون لصعود الروح فى محاورة "فيدروس" (Phaedrus) ، و رؤيا القديس بولس التى صعد فيها الى السماء الثالثه ، و المتن الثامن و التاسع من متون هرمس ، و أيضا وصف رحلة الاسراء و المعراج للنبى محمد [٨] .

فى كل حاله من هذه الحالات نجد وصفا لحركة الروح و انتقالها بعيدا عن عالم الأرض باعتبار ذلك شرطا مسبقا للرؤيه المباشره للعوالم الروحيه ، التى تكون عادة محتجبه عنا .

و لكن ذلك بالطبع لا يعنى أن ننكر وجود اختلافات واضحه فى محتوى هذه التجارب الروحيه .

ان الهدف هو أن ندرك وجود نمط واحد للتجربه الصوفيه (الروحيه) فى كل أنحاء العالم [٩] .

و التجارب الروحيه التى جاء ذكرها فى متون الأهرام هى الأولى من نوعها التى يتم تدوينها .

و لذلك تعتبر متون الأهرام أول نصوص مدونه فى العالم تصف معراج الروح الى السماء و الرؤى الروحيه التى يراها الانسان فى العوالم الماورائيه ، و هى رؤى تكررت بعد ذلك فى الممارسات الروحيه لمختلف مدارس العلوم الباطنيه فى شتى أنحاء العالم .

بمجرد صعود الملك للعالم السماوى تنفتح عينه الباطنيه (البصيره) و يمكن لروحه أن تقابل أرواح الأجداد من البشر الذين رحلوا عن عالمنا و تلتقى أيضا بالكائنات السماويه .

و تبلغ هذه التجربه الروحيه ذروتها باتحاد الملك بالكيان الالهى الأسمى فى هيئة "نوت" و "آتوم"

و "رع" . و لكن هذه ليست التجربه الباطنيه الوحيده ، فهناك أيضا تجربة الولاده الروحيه التى تحدث فى العالم السماوى .

فى الجمالون الشرقى من غرفة التابوت (تلاوه رقم ٢١١ و ٢١٢) يكتسب الملك ونيس جسدا سماويا جديدا و يحتاج الى غذاء من نوع مختلف عن غذاء الجسد المادى على الأرض .

يتكرر موضوع الولاده السماويه و الغذاء السماوى الروحى (و الذى تمنحه الأم السماويه للملك بأن ترضعه من صدرها) عدة مرات فى متون الأهرام ، و يعتبر حدثا دراميا فى منتهى الغموض (أى أنه لا يشبه أى شئ مادى فى عالمنا) تلعب فيه الأم الكونيه دورا أساسيا ١٠ .

تؤكد متون الأهرام أن الحكمه (ساى) ، و المعرفه أو البصيره (سيا) يمكن الوصول اليها فقط فيما وراء العالم المادى .

رأى أفلاطون أن الحكمه الحقيقيه لا توجد الا فى عالم الموت (أى عالم الروح) ، و لذلك يجب على الفلاسفه أن يكرسوا كل جهودهم للموت و عالمه . و كذلك نجد فى متون الأهرام أن الحكمه و المعرفه و البصيره تعتمد على الولاده الجديده للروح فى العالم السماوى ١١ .

و هذه الصفات (الحكمه و البصيره) هى الغذاء الروحى الذى تمنحه الأم السماويه ، مثل الربه "ايات" (المرضعه السماويه) أو الربه "ايبى" (الأم السماويه التى تظهر فى هيئة أنثى فرس النهر) .

ان الروح التى ولدت من جديد فى العالم السماوى ترضع الحكمه ، و هى حكمة القلب المستمده من البصيره و من رؤية العوالم الماورائيه رؤيه مباشره .

تخبرنا متون الأهرام أن الانسان ليس مجرد كائن أرضى مادى ، كما نعتقد فى عصرنا الحديث .

اننا ننتمى أيضا لعالم أسمى ؛ عالم سماوى أرحب يوجد فوق عالم الأرض الضيق المحدود ، و هو عالم باطنى و مستوى غير مرئى من الوجود .

هذا الوجود هو وجود سماوى (باطنى) نتحول اليه عند الموت و فى أثناء التجارب الروحيه التى جاء ذكرها فى تراث الشامانيه و الهرمسيه و الأفلاطونيه ، و قبل هؤلاء جميعا متون الأهرام .

(٣) اختراق عالم الروح :-

اعتقد المصريون القدماء أن موطن الروح هو عالم آخر أسمى من عالم الأرض ، و هى فكره سائده فى العديد من ثقافات العالم القديم و أيضا فى الثقافه الأوربيه حتى القرن السابع عشر .

ان النجوم التى تلمع فى السماء تضئ بنور قادم من عالم آخر أسمى ، لأنها تقع على حدود الوجود المادى الظاهر و الوجود الروحى الباطن . أطلق المصريون على ذلك العالم الآخر اسم ***"دوات"*** و اعتقدوا أنه يقع داخل جسد "نوت" ربة السماء ، و هى فكره عبرت عنها العديد من المشاهد التصويريه فى عصر الدوله الحديثه .

نظر المصرى القديم الى أعلى ، فرأى سماء الليل و جسدها الأسود المرصع بالنجوم ، و فهم أن ذلك الجسد هو المظهر الخارجى لعالم باطنى أكثر عمقا ، و هو عالم خفى عن الأنظار يقع داخل جسد ربة السماء .

و هكذا كان هناك شعور بالتبجيل و التقديس للسماء باعتبارها تخفى فيما وراءها عالما آخر أو مستوى آخر من مستويات الوجود يختلف عن عالمنا الأرض الذى نعيه بالحواس الماديه ١٢ .

نحن هنا أمام علم كونيات يحوى الظاهر و الباطن معا .

هناك مناطق معينه فى السماء تنفتح على عوالم روحيه باطنيه . من هذه المناطق : الاتجاهات الأصليه الأربعه (الجنوب و الشمال و الشرق و الغرب) ، و مجرة الطريق اللبنى ، و مجموعات نجميه معينه (مثل أوريون و العشريات و الدب الأكبر) و نجوم معينه (مثل الشعرى) ، و الشمس و القمر .

ان هذه الأجرام جميعا تشير باطنيا الى اللامرئى ؛ الى موضع الأحداث الباطنيه التى يجب على الانسان أن يمر بها لكى يستطيع أن يدرك ذاته العليا و جوهره الروحى .

و هناك أيضا مناطق أخرى سماويه/روحيه مثل حقول الايارو و ال "آخت" ، و هو مكان الولاده الروحيه و التحولات ، و المحيط السماوى الغامض الذى يطلق عليه "نون" . و هى جميعا مناطق

تنتمى للكون الذى نعيش فيه و لكن فى مستوى أكثر عمقا و شفافيه يصعب أن نشبهه بأى شئ ندركه بالحواس .

ان الاتجاهات فى عالم الروح لا يمكن أن تعرف بالاشاره الى أى شئ مألوف لنا فى عالمنا الأرضى و رغم كونه خفيا الا أن العالم الماورائى الأسمى الذى نشير له باختصار باسم عالم الروح كان فى نظر قدماء المصريين عالما ممتلئا ، مفعما بالحياه . و هو عالم متعدد الطبقات و معقد للغايه يجب على الروح أن تعبره و تعرفه معرفه مباشره لكى تكتسب هويه "انسانيه - الهيه" كامله .

من هذا المنظور تتشابه الكونيات فى متون الأهرام مع الكونيات الصوفيه التى تتداخل فيها مناطق مختلفه من الكون مع ما يقابلها من مستويات للوجود و حالات للوعى ، و تتداخل جغرافية العوالم الماورائيه مع حالات الوعى المختلفه لتصنع صورة واحده تصف مراحل التطور الروحى للانسان ١٣ .

يسكن هذه العوالم الباطنيه العديد من الكائنات الروحيه . فهناك أرواح الموتى من البشر و خاصة أسلاف و أجداد ملوك مصر الذين يلقاهم الملك حين يقف على عتبة عالم الروح (تلاوه رقم ٣٠٦) ١٤ . و هناك أيضا أرواح مساعده و مرشده ، فى هيئة أرواح تتزاوج مع الملك (تلاوه رقم ٢٠٥) ، و هناك أرواح أمهات ترضعن الملك (تلاوه رقم ٤١ ، ٤٢ ، ٢١١ ، ٢٦٩ ، ٣٠٨) و أرواح مرشده تساعده فى ارتحاله فى مختلف مناطق العالم الآخر (نجمة الشعرى ، و و يبواويت فى تلاوه رقم ٣٠٢) .

هناك العديد من الكائنات السماويه تراقب وصول الملك و ترحب به و قد تساعده فى صعوده للسماء بأن تقدم له معراجا سماويا (تلاوه رقم ٢٧١ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٢٦٩) .

هناك أيضا خصوم و أعداء يحاولون اعاقة الملك و منعه من اتمام رحلته . و من هؤلاء على سبيل المثال "صاحب الوجه المخيف" (تلاوه رقم ٢٥٥) الذى يعترض طريق الملك عند وصوله الى ال "آخت" ، و الثائرون الأربعه (تلاوه رقم ٣١١) الذين يحيطون ب "رع" و يمنعون وصول كل من هو غير جدير بالمثول فى حضرة "رع" .

و منهم أيضا قرد البابون الشرس "بابى" (تلاوه ٣١٣) الذى يحرس أبواب السماء ، الخ .

على الروح أن تقابل كل هذه الكائنات الماورائيه و تتغلب عليها أو تقوم بتحويلها الى أرواح مساعده تقدم للملك يد العون فى رحلته و يقوم الملك باحتواء طاقتها داخل كيانه .

و هناك أيضا كائنات ذات طبيعه مزدوجه يمكن أن تكون صديقه أو معاديه ، مثل المعداوى (تلاوه رقم ٢٧٠ و ٣١٠) الذى تتسم شخصيته بسمات أوزيريه ، و فى بعض الأحيان يبدو أوزير نفسه و كأنه من القوى التى تعوق اكتمال رحلة الملك الروحيه (تلاوه رقم ٢١٥ ، ٢١٩ ، ٢٤٥) .

رأى المصريون القدماء اذن أن عالم الروح ملئ بالكائنات . ان اختراق العوالم و التنقل بينها ليس انتقال من التعقيد الى البساطه و انما هو انتقال الى عالم معقد و متعدد الأوجه يشكل تحديا أمام الانسان الذى يقدم على تلك الرحله .

ان عالم الروح هو عالم خطر يحتاج الى المعرفه و المهاره لكى يستطيع الانسان أن يخترقه ، كما يحتاج أيضا الى قوه سحريه .

فى "ترتيلة أكل لحوم البشر" (تلاوه رقم ٢٧٣ ، ٢٧٤) يخترق الملك عالم الروح بفضل قدراته السحريه ، و يجتاح السماء كالعاصفه و يمتص طاقات الكائنات السماويه لكى يهيمن عليها .

بعد كل ما سبق اذا نظرنا للرموز الروحيه التى وردت فى متون الأهرام على أنها نتاج تخيلات كهنه أو باعتبارها تأملات عقليه ، فان ذلك يعنى أن عقولنا مظلمه .

ان ما نراه فى متون الأهرام هو مواقف وجوديه و مقابلات حيه بعوالم ماورائيه .

(٤) الاتحاد بالكيانات الالهيه :-

رأينا فى الفصول السابقه أن من ينكرون وجود تجارب روحيه فى مصر القديمه يستندون فى رأيهم على التعريف الضيق المحدود للتجربه الروحيه و لذلك فان النصوص الدينيه المصريه فى نظرهم لا تشير الى تجربة الاتحاد الروحى بالمطلق [١٥] .

و لكن متون الأهرام تصف لقاءات لا حصر لها بالكيانات الالهيه و تصف التفاعل معها ، و هناك

اشارات متكرره الى اتحاد الفرد بالتجليات الالهيه و ذوبانه فيها . و أهم الكيانات الالهيه التى يمتزج بها الملك هى أوزير و حورس و هو ما تصفه العديد من التلاوات [١٦] .

تتوقف رؤيتنا لهذه التجارب باعتبارها اتحاد روحى بالمطلق على تعريفنا للتجربه الصوفيه (الروحيه) .

اذا قبلنا التعريف الواسع للتجربه الروحيه ، فلن يكون هناك مشكله فى أن نصف اتحاد الملك بأوزير أو حورس بأنه وجد صوفى (mystic union) .

أما اذا أخذنا بالتعريف الضيق للتجربه الروحيه الذى يصفها بأنها التجربه التى تتحد فيها الروح بمصدر الوجود المطلق و يحصرها فى ذلك التعريف ، فان الاتحاد بأوزير و حورس لن يعتبر تجربه روحيه .

لا أوزير و لا حورس يمكن أن يعتبر مصدر الوجود المطلق (الجذر الذى ليس له جذر و السبب الذى ليس وراءه سبب) . ان أوزير و حورس هما تجليات للألوهيه و نماذج أوليه (الهيه) تعود اليها روح الانسان فى رحلتها للوصول الى الينبوع المطلق للوجود . فى هذه الرحله تعانى الروح الألم أولا (عندما تتحد بأوزير) ، ثم تنتصر على الألم و الموت و تخلق من جديد (عندما تتحد بحورس) . نفس الشئ ينطبق على التجليات الالهيه الأخرى التى وردت فى متون الأهرام و التى اتحدت بها روح الملك ونيس فى تجربتها الروحيه مثل "نفرتوم" ، و "سيا" ، و "سوبك" ، و "بابى" . فكل كيان الهى منها ينتمى الى سياق روحى معين و يعبر عن درجه من درجات النضج الروحى ، أو عن صفه أو قدره روحيه يكتسبها الملك .

ان اتحاد الملك بهذه التجليات الالهيه يدل على أنه ذهب الى أبعد من ذاته الدنيا (الجسد المادى المحدود) و أنه أصبح موصولا بنوع من الطاقه الروحيه فوق مستوى الشخصانيه ؛ طاقه تنتمى الى عالم الصور الأوليه (عالم الجوهر) .

و لكن متون الأهرام لا تقف عند هذا الحد . فهناك شوق أعظم يشكل الأساس الروحى لهذه النصوص و حنين للوصول الى ما هو أبعد من الاتحاد بالتجليات الالهيه . فى متون الأهرام يتوق الانسان

(الملك) للوقوف فى حضرة آلهة أعماق الوجود الأقرب الى ينبوع الخلق ، و هم : "نوت" (الأم السماويه) ، "نون" (المحيط الأزلى ، أبو الكيانات الالهيه) ، "آتوم" (الواحد الذى انبثقت منه كل أشكال التعدد) ، "رع" (ينبوع النور و الخلق و الذى يتوافق كونيا مع نموذج الانسان الكامل على الأرض و الذى يطلق عليه حورس) .

فى هرم الملك ونيس تعبر التلاوه رقم ٢٤٥ عن حنين الملك للوصول الى "نوت" ، التى تمثل العالم السماوى كله (أو كل ما هو فوق عالم الأرض) .

هذا الحنين للاتحاد ب "نوت" ينبع من وعى عميق بأن طبيعة الانسان ليست أرضيه فقط و انما هى أيضا طبيعه سماويه .

ان "نوت" – بالمعنى الميتافيزيقى و أيضا بالمعنى الحرفى – تحوى كل ما هو أرضى داخل حضنها ، و هى المسرح أو الموضع الذى تدرك فيه روح الانسان النور الالهى الكامن فيها [١٧] .

"نوت" هى الرحم الكونى الذى يقع فيه حدث الولاده الروحيه .

و لذلك يولد الملك ونيس من رحم "نوت" فى هيئة ثور السماء (تلاوه ٢٥٤) و قد أدرك وجود قدره الهيه ذات طبيعه شمسيه (سماويه) داخل كيانه .

و فى مستوى أعمق من "نوت" يوجد "نون" (المحيط الأزلى) و هو ينبوع الوجود ، حيث نقرأ فى التلاوه رقم ٢١١ أن الولاده الروحيه للملك ونيس تحدث فى محيط "نون" الأزلى .

يشير النص بوضوح الى أن الملك ونيس قد انغمس فى هذه المياه الأزليه التى ترمز للوجود المطلق (الغير متجسد و اللامحدود) .

تعبر التلاوه رقم ٣٠١ أيضا عن نفس المعنى و تقول أن الملك ونيس يعبر السموات لكى يصل الى "نون" و الذى يوصف بأنه "أبو الكيانات الالهيه" .

و يعتبر عناق "آتوم" للملك ونيس فى التلاوه رقم ٢١٥ أيضا تعبيرا عن حاله من حالات الوجود تسمو فوق كل الأقطاب التى يرمز لها بحورس و ست .

هذا العناق هو البدايه أو التمهيد لاتحاد الملك ب "رع" فى قارب الليل و ولادته الشمسيه و تحولاته

التى تقع فى ال "آخت" (الأفق / مكان ميلاد النور) . و من ال "آخت" يشرق الملك فى هيئة "آخ" (روح مشرقه) ، أى فى هيئة كيان شمسى مشرق (تلاوه رقم ٢١٦ و ٢١٧) .

مره أخرى نجد أن "آتوم" هو والد الملك ونيس فى "ترتيلة أكل لحوم البشر" (تلاوه ٢٧٣ و ٢٧٤) ، حيث يقال أن جذور قوة الملك تنبع من ال "آخت" مثل "أبيه آتوم الذى أنجبه" .

ان علاقة الملك ونيس بكل من "نوت" و "نون" و "آتوم" تبدو فى كل حاله علاقة اتحاد و امتزاج يؤدى الى ولاده جديده للروح .

و الصوره الأوليه (الأزليه/الالهيه) لهذه الولاده الروحيه هى صورة ولادة "رع" من جديد كل يوم .

ان الاتحاد ب "رع" فى متون الأهرام له معنى وجودى مختلف عن الاتحاد بالتجليات الالهيه الكونيه العظيمه مثل "نوت" و "نون" و "آتوم" . فالاتحاد ب "رع" أكثر حميميه و قربا من الاتحاد بالكيانات الالهيه الأخرى ، لأن "رع" هو الصوره الأوليه الالهيه و الكونيه التى يستطيع الانسان أن يدركها و هو لا يزال يحيا على الأرض ، و حين يفعل ذلك يتحول من كائن مادى فانى الى حورس . أن يتحد الانسان ب "رع" يعنى أنه أصبح قادرا على الوصول الى ينبوع الطاقه الكونيه التى يجدد بها "رع" شبابه و حيويته و يخلق نفسه مجددا . و هى طاقه تسمو فوق ازدواجية الحياه و الموت ، و يمكن للملك – ككائن شمسى – أن يحيا فى العوالم الغير مرئيه و أيضا العوالم المرئيه فى نفس الوقت ، و أن يجمع بين الوجود الأرضى و الوجود السماوى (الأقدس) ، و أن يشارك فى المادى و الروحى معا .

و لذلك فان الاتحاد ب "رع" يعتبر مرحله أقرب – أو أيسر فى التحقق - من الاتحاد الروحى بالمطلق ، و أيضا من الاتحاد ب "نوت" و "نون" و "آتوم" ، وهو اتحاد تم وصفه و التعبير عنه بلغة و رموز الديانه المصريه .

ان "رع" هو الكيان الالهى الأسمى ، و الاتحاد به أو الامتزاج به (بمعنى أن يشعر الانسان أن ذلك الكيان الالهى حاضر فى داخله) هو الهدف الأسمى للروح و هو ما عبرت عنه متون الأهرام [١٨] .

و حتى اذا أخذنا بالتعريف الأضيق للتجربه الروحيه بوصفها اتحاد بمصدر الوجود المطلق ، فان

وجود التجربه الروحيه فى عصر الدوله القديمه هو شئ واضح ، و انكاره يعنى تجاهل كل الأدله التى ذكرناها فى السابق فى الفصل السابع و الثامن و التاسع و التى تشير الى سعى الملك للوصول الى حاله حالات من الوعى الأسمى .

ان انكار وجود التجربه الروحيه فى مصر القديمه لا يقوم على أى أساس سوى التشبث بالتفسير الجنائزى لمتون الأهرام و حصرها فيه . يستند هذا الانكار الى فرضيه تقول أن الموتى فى مصر القديمه هم الذين يمتلكون معرفه روحيه ، و هم فقط الذين يمرون بتجارب روحيه ، أما الأحياء فكانوا عمليين و ماديين لأقصى درجه ١٩ .

و اذا قبلنا هذا الرأى ، فان مصر القديمه و ديانتها ستبقى شيئا شاذا فى تاريخ العالم ، لأنها ستكون الثقافه الوحيده التى لم تعرف التجارب الروحيه ، أو أنها عرفتها بشكل غريب حيث لا يختبرها سوى الموتى فقط لا (هكذا يفترض المتشبثون بالتفسير الجنائزى) .

فى هذه الدراسه ، كان هدفى أن أوضح للقارئ أن هذا الوصف المشوه للمصريين القدماء هو وصف خاطئ بشكل واضح و ملموس و مخالف لكل الأدله .

(٥) العوده :-

تتميز التجربه الروحيه المصريه - كما وردت فى متون الأهرام - بشئ فريد .

فرغم أن التجارب الباطنيه مثل الصعود للسماء و معرفة العالم السماوى معرفه مباشره و اختراقه ، و مقابلة الأرواح و الكيانات الالهيه و الاتحاد بها و الولاده الروحيه هى موضوعات رئيسيه فى متون الأهرام ، الا أن هناك موضوع آخر يجب أن ننتبه اليه . هذا الموضوع هو العوده : عودة الملك الى الأرض ، و استلامه لعرشه و قيامه بدور الجسر الذى يصل الأرض بالسماء .

ان هدف التجربه الروحيه فى مصر القديمه ليس أن يدخل الملك فى علاقه فرديه شخصيه مع العالم الالهى ، و انما أن يجلب الملك ذلك العالم الالهى لعالمنا و أن يجعل الأرض موصوله بالسماء .

رأينا من قبل أن النصوص المسجله على الجدار الجنوبى و الشرقى من غرفة التابوت بهرم الملك ونيس تصف صعود الملك للسماء و تحوله الشمسى و يعقب ذلك تتويجه بوصفه حورس الحى (تلاوه رقم ٢٢٠ و ٢٢١) .

و فى نهاية نفس المجموعه من النصوص هناك تلاوتان تستدعيان الملك و تناشدانه العوده الى عالم الأرض (تلاوه رقم ٢٢٣ و ٢٢٤) . التلاوه الأولى تحث الملك على أن يلتف و يقف و يجلس ثم يأكل و يشرب . و فى التلاوه الثانيه يمسك الملك باثنين من رموز الملك : الأول صولجان يرمز لسلطانه على عالم الأحياء و الثانى يرمز لسلطانه على عالم الموتى (أى مشاركته فى تلك العوالم و اطلاعه على أسرارها) .

ان الهدف من ارتحال الملك لعالم الروح هو أن يصبح سيدا للعالمين : عالم الأحياء و عالم الموتى ، عالم الماده و عالم الروح .

و على الجدار الغربى من الغرفه الجانبيه يتكرر موضوع تتويج الملك مره أخرى (تلاوه رقم ٢٥٥ و ٢٥٦) . و فى هذه المره يعلن الملك ونيس نفسه وريثا لكل من "آتوم" (رب السماء) ، و "جب" (رب الأرض) .

و بوصفه حورس – الكيان الالهى الذى مر بتجربة الموت الأوزيرى ثم طار للسماء و ولد من جديد ولاده روحيه – يمزج الملك داخل كيانه بين الوعى المادى و الوعى الروحى (الأسمى) ، بين الأرض و السماء . و هكذا يصبح الملك تجسيدا للانسان الالهى (الكامل) ، و يخلق قناه تتدفق من خلالها الطاقه من عالم الروح الى عالم الأرض .

ان الملك هو ذلك الذى "ذهب ثم عاد من جديد" ، و لذلك فهو همزة الوصل بين العوالم (تلاوه رقم ٢٦٠) . يغدو الملك جسرا يصل الأرض بالسماء و قناه تتدفق من خلالها قوى الخصب و الحياه من عالم الروح الى عالم الأرض .

يقوم الملك باستقطاب الطاقه الحيويه من عالم الروح الى عالم الأحياء على الأرض ، و بذلك يقيم ال

"ماعت" على الأرض . و لذلك كانت اقامة الماعت هى الوظيفه الأساسيه للملك فى مصر القديمه (تلاوه رقم ٣١٧ و ٣١٩) .

ان الهدف من رحلة الملك الروحيه التى تصفها متون الأهرام ليس الاستناره الشخصيه للملك .

فالملك لا يترك نفسه للعقل الكونى ليمتصه (و هو ما يعرف فى الصوفيه باسم الانجذاب أو الانخطاف) ، و انما الهدف من التجربه الروحيه هو اقامة جسر بين العوالم و وصل الأرض بالسماء من أجل خير مصر كلها ، و اقامة الماعت و جلب التناغم و النظام و الاتساق مع الكون فى كل أنحاء المملكه المصريه .

<u>دراسة الديانه المصريه القديمه بمنهج علم الفينومينولوجى :-</u>

فى الصفحات السابقه رأينا أن متون الأهرام تكشف عن مغزاها الحقيقى كنصوص روحيه و ليس مجرد نصوص جنائزيه ، و هذا النجاح فى كشف مغزى متون الأهرام نتج عن استخدام منهج أتاح للنصوص أن تقودنا لمعناها بدلا من أن نقوم نحن بسجنها داخل نظريه موضوعه مسبقا تتمركز حول السياق الجنائزى .

باستخدام منهج علم ال "فينومينولوجى" (علم الظواهر) قمنا بدراسة متون الأهرام باعتبارها ظاهره دينيه يجب أن تفهم باستخدام مصطلحات و لغه دينيه .

يتطلب منا هذا المنهج أن نضع فى اعتبارنا أن اللغه الدينيه (الروحيه) تعنى شيئا للباحث .

اذا لم يكن لهذه اللغه معنى و لم يكن لها قيمه أصيله فان الظاهره موضع البحث ستفقد مغزاها الدينى (الروحى) ، لأن فكرة اللغه الدينيه تعتبر هى أساس فهم محتوى النصوص الدينيه .

على سبيل المثال ، اذا أردنا أن نفهم قصة تمزق أوزير و ارتحال الروح الى النجوم فهما دينيا (روحيا) فعلينا نحن الباحثين أن نعمق علاقتنا بالفحوى أو المعنى الدينى الذى تتحدث عنه هذه التجارب . و هو ما يتطلب وجود قدر من الشغف بالمحتوى الدينى للنصوص و بالعالم الروحى الذى تتحدث عنه .

ان السؤال حول المنهج هو اذن سؤال جوهرى . و هو يؤدى بنا الى السؤال حول ما اذا كان توجه الباحث نحو عالم الدين (الروح) هو اهتمام شخصى منه أم أنه شئ نسبى موضوعى لا يعنيه .

أشار "هنرى كوربين" (Henri Corbin) أكثر من مره الى "الموقف اللامبالى" فى الأوساط الأكاديميه كحجر عثره يقف فى طريق الفهم الحقيقى لمعنى النصوص الدينيه [٢٠] .

قد يكون الموقف اللامبالى ضرورى فى منهج الاختزال ، أما فى منهج علم ال "فينومينولوجى" (علم الظواهر) فالشغف هو الأرضيه التى تنطلق منها دراسة الظاهره الدينيه .

بدون اهتمام شخصى بالعالم الدينى (الروحى) لن يكون هناك شغف بالنصوص الدينيه التى يحاول الباحث أن يفهمها . و الشغف هو قلب منهج علم الفينومينولوجى .

يقول "فان دير ليو" (Van der Leeuw) : "لا شئ يتجلى أمام أعين من لا يحب" [٢١] .

ان هذا الموقف اللامبالى فى المنهج الاختزالى يسعى لتفسير الظواهر الدينيه بمصطلحات غير دينيه يشعر معها العقل المادى بالراحه ، أما منهج علم الفينومينولوجى فيعتمد على المبالاه و الشغف بالعالم الدينى (الروحى) لكى يستطيع الباحث أن يخترق المغزى الوجودى للنصوص الدينيه التى يحاول فهمها . و لكن ذلك لا يعنى عدم وجود سياق للنصوص التى يحاول الباحث تفسيرها .

ان الرأى الذى يقول أن التجربه الدينيه يجب أن تفهم داخل سياق تاريخى و ثقافى تحدث فى داخله ليس موضع جدال . و فى هذه الدراسه كانت أبحاث علماء المصريات ضروريه من أجل كشف معنى متون الأهرام . ان موضع الجدال هنا هو الرأى الذى يقول أن التجربه الدينيه يحددها السياق التاريخى و الثقافى فقط . و قد رفضنا هذا الرأى فى الفصل الخامس .

اذا قبلنا هذا الرأى ، فان العلم الوحيد القادر على دراسة الديانه المصريه القديمه هو علم المصريات ، لأنه هو حده المتخصص فى دراسة السياق التاريخى و الثقافى للحضاره المصريه .

ان الهدف من هذا الكتاب هو التركيز على الأساس الروحى لمتون الأهرام ، و هو ما لم تستطع الدراسات السابقه التى قام بها علماء المصريات أن تقدمه بسبب الفرضيه السائده فى علم المصريات و التى تقول أن هذه النصوص تتعلق بعقائد و طقوس جنائزيه .

ان السبب الرئيسى الذى جعل الدراسات السابقه لمتون الأهرام (التى ناقشناها فى الفصل السادس) تخفق فى الوصول للمعنى الروحى الكامن فيها ليس غياب ذلك المعنى ، و لكن السبب هو الفرضيات المسبقه ، و لأن المنهج الذى استخدمته تلك الدراسات ساهم فى اعاقة اكتشاف معنى النصوص بدلا من المساعده فى ذلك .

يمكننا أن نوجه ثلاث انتقادات رئيسيه - من ناحية المنهج المستخدم فى البحث - لهذه الدراسات السابقه :-

الأول : أن تناولهم لمتون الأهرام كان مشوشا بسبب الفرضيه التى تقول أن هذه النصوص هى نصوص جنائزيه خالصه . و هى فرضيه لم يثبت صحتها ، و لكن كثرة استخدامها أكد على تجاهل المحتوى الروحى للنصوص . و لذلك فان هذه الدراسه عمدت الى الاقتراب من متون الأهرام و هى متحرره من هذه الفرضيات المسبقه ، و بذلك كشفت لنا النصوص عن معانى كانت غائبه ، و تبين أنها تدور حول تجارب روحيه . و هو ما يجعلنا نتساءل حول جدوى التفسير الجنائزى للنصوص فى أى دراسه مستقبليه نقوم بها .

و لكن ذلك لا يعنى أن ننكر أن النصوص استخدمت بعد ذلك فى سياق جنائزى . و لكن المقصود هو أن المعنى الأساسى للنصوص هو معنى يتعلق بالتجارب الروحيه و ليس بالطقوس الجنائزيه .

و باجراء المزيد من الدراسات على متون الأهرام قد تحمل لنا مزيدا من الثمار اذا اقتربنا منها داخل اطار التجربه الروحيه بدلا من الاطار الجنائزى .

فى الفصل الرابع قدمنا أدله مفصله عن العلاقه بين أهرامات الدوله القديمه و بين شعائر ال "حب سد" التى أقامها الملوك الذين شيدوا هذه الأهرامات فى حياتهم .

استمرت هذه الأدله فى الظهور فى المجموعات الهرميه من عصر الأسره الثالثه الى عصر الأسره السادسه ، و هو ما يطرح واحدا من أقوى التحديات المنطقيه أمام التفسير الجنائزى لأهرامات الدوله القديمه . فهذه الأدله تشير الى أن الأهرامات شيدت بهدف خدمة التجارب الروحيه و ليس فقط لغرض جنائزى .

و فى قلب شعائر ال "حب سد" تقف طقوس الولاده الروحيه و فيها يتحد الملك بأوزير و يموت موتا طقسيا (رمزيا) ثم يولد من جديد ولاده روحيه . و بسبب موضع متون الأهرام فى قلب المجموعات الهرميه لملوك الأسره الخامسه و السادسه ، فمن غير المنطقى أن نتجاهل وجود علاقه بين محتوى هذه النصوص و الغرض الذى شيدت من أجله المجموعات الهرميه .

علاوه على ذلك فان الاشاره المتكرره فى النصوص الى الطقوس الملكيه و التلميحات العديده للشعائر التى تشبه شعائر ال "حب سد" ترجح وجود علاقه تربط بين متون الأهرام و بين شعائر ال "حب سد" ٢٢ .

و رغم وجود أسباب قويه تجعلنا ننظر الى شعائر ال "حب سد" باعتبارها السياق الطقسى للعديد من نصوص الأهرام ، فان ذلك لا يعنى بالضروره أن نصوص الأهرام تنحصر داخل هذا السياق فقط .

و الغرض الأساسى من هذا الكتاب ليس اثبات أو نفى وجود هذه العلاقه .

و لكن اثارة موضوع ال "حب سد" كسياق بديل يمكننا من خلاله أن نفسر متون الأهرام يهدف للمساعده فى تخفيف حدة التشبث بالتفسير الجنائزى لهذه النصوص و بالتالى اتاحة الفرصه للباحث لكى يرى المحتوى الروحى و الوجودى لهذه المتون . و هذا ما لم تستطع الدراسات السابقه أن تفعله بسبب التشبث بالتفسير الجنائزى .

ثانيا : كانت الدراسات السابقه لمتون الأهرام تميل الى التركيز على السياق الطقسى و النظام العقائدى و غيرها من العوامل الثقافيه ، لأنها تفترض أن الباحث لا يمكنه أن يصل الى تفسير مقبول للنصوص الا اذا وضعها داخل أحد هذه السياقات .

و رغم أهمية السياق الطقسى ، الا أن تأثيره يبقى محدودا اذا أهملنا التجربه الروحيه و العالم الروحى ، لأن فى هذا العالم الروحى يكمن المعنى الأعمق لمتون الأهرام .

من وجهة نظر علم الفينومينولوجى ، ليس من المنطقى أن نتشبث بسياق شعائر ال "حب سد" كتفسير وحيد لمتون الأهرام ، كما لو كان ذلك هو كل ما نحتاجه لكى نفهم معناها .

ان ذلك من سمات المنهج الاختزالى الذى يسعى علم الفينومينولوجى الى تجنبه .

لكى نفهم متون الأهرام من وجهة نظر علم الفينومينولوجى فان مهمتنا هى أن ندرك محتواها الحقيقى و هو أنها تصف تجارب روحيه . و عندئذ سيصبح من الممكن أن نفهم طبيعة الطقوس التى كانت تدعم هذه التجارب أو تساعد فى القيام بها .

بحثنا فى الفصل الثالث و الرابع امكانية وجود بديل معقول للسياق الجنائزى يساعدنا فى فهم متون الأهرام ، و لكن الغرض الأساسى من هذه الدراسه هو كشف المعنى الحقيقى الذى تحويه هذه النصوص و هو أنها تعبر عن تجارب دينيه (روحيه) .

و لأن تركيز الدراسات السابقه لهذه النصوص كان على سياق الطقوس الجنائزيه أو على العقائد المتعلقه بالعالم الآخر بدلا من التجربه الروحيه لذلك فقد تم تجاهل المحتوى الصوفى (الروحى) للنصوص .

ان السؤال عما اذا كان قدماء المصريين قد عرفوا التجارب الروحيه أم لا يعتمد الى حد كبير على الفرضيات المسبقه و على المنهج الذى يتبعه الباحث .

ان الفرضيات المسبقه و المنهج المستخدم فى الدراسات السابقه لعلم المصريات أدى الى اهمال رؤية المغزى الروحى للنصوص ، أو الى تحييدها و توصيفها باعتبارها سيناريو لأحداث تقع بعد الموت لكى تدخل فى تصنيف معتقدات العالم الآخر .

و نأتى الآن الى النقطه الثالثه فى انتقاد المناهج المتبع فى دراسة متون الأهرام ، و هو أن المحاولات السابقه لفهم متون الأهرام كانت تخمينيه ، و كانت النتيجه أن المعنى الحقيقى للنصوص تم الزج به لكى يتوافق مع الفرضيات المحدده مسبقا ، بدلا من السماح للمعانى أن تتدفق من داخل النصوص و تعبر عن نفسها بحريه .

و لذلك كان من السهل عرض نقاط ضعف النظريات السابقه و اخطاءها ، و أصبح بمقدور المعلقين اللاحقين ، مثل "هنرى فرانكفورت" ، و "وينفريد بارتا" ، أن يعرضوا هذه النظريات لنقد لاذع ، كما رأينا فى الفصل السادس[٢٣] .

و لكن ما أهمله "هنرى فرانكفورت" و "وينفريد بارتا" هو مناقشة المنهج الذى استخدمه الباحثون السابقون .

هناك فرق جوهرى بين منهج "التخمين و التفنيد" الذى اتبعه كل من "هنرى فرانكفورت" و "ينفريد بارتا" ، و منهج آخر يصل الى الرؤيه و البصيره من خلال الشغف بمحتوى النصوص الدينيه ، و هذا المحتوى هو التجارب الروحيه و الاتصال المباشر بالعوالم الماورائيه .

و لأن منهج علم الفينومينولوجى يتجنب التخمين ، و يسعى للوصول الى المعنى الكامن فى الظاهره بالكشف عن أساسها المعرفى (و هو التجربه المباشره) ، لذلك فهو المنهج الأنسب لفهم المغزى الدينى (الروحى) للظاهره موضع البحث .

و بسبب منهجية علم الفينومينولوجى ، فهو يستطيع أن يكشف عن المحتوى الصوفى (الروحى) لمتون الأهرام الذى ظل محجوبا عن الدراسات السابقه .

من الأهداف الأساسيه لمنهج علم الفينومينولوجى - حسب تعبير عالم الأنثروبولوجى "ميرسيا ايلياد" - الكشف عن "الموقف الوجودى" الكامن وراء ما تتحدث عنه النصوص الدينيه [٢٤] .

و لأن منهج الفينومينولوجى يجعل أولويته رؤية المغزى الوجودى و الروحى للظاهره الدينيه ، لذلك فهو يناسب أبحاث علماء المصريات الذين يفتقدون عادة الانتباه لهذا المغزى .

ان منهج علم الفينومينولوجى يتطلب قبل كل شئ سعة الأفق ، و الشغف ، و قدرة الباحث على أن يضع نفسه داخل الظاهره التى يبحثها ، و أن يضع نفسه فى علاقة تأمليه بالنصوص .

كل ذلك يساعد الباحث على أن يكون مستقبلا للمحتوى الدينى (الروحى) للنصوص و أن يفهمها بلغتها و مصطلحاتها الدينيه الخاصه بها .

اذا كانت هذه الدراسه قد استطاعت أن تبرهن على أن قدماء المصريين عرفوا التجارب الروحيه و أن متون الأهرام يجب أن ينظر لها باعتبارها نصوص صوفيه ، فأنى آمل أن تكون قد استطاعت أيضا أن تبين كيف يمكن أن يقدم منهج علم الفينومينولوجى مساهمه ايجابيه فى فهم الديانه المصريه

القديمه . هناك دور هام لعلم الفينومينولوجى فى دراسة الديانه المصريه القديمه ، و فى دراسة الأديان القديمه بوجه عام .

ان منهج الفينومينولوجى يركز فى المقام الأول على تجربة الانسان و اتصاله المباشر بالمقدس (الالهى) فى أى ظروف ثقافيه أو تاريخيه تحدث فيها تلك التجربه .

و رغم أن الأديان القديمه - من وجهة نظر تاريخيه - تنتمى للماضى ، الا أنها من وجهة نظر علم الفينومينولوجى (علم الظواهر) ليست مجرد ظاهره تاريخيه .

ان الأديان القديمه تنتمى الى التجربه الوجوديه الانسانيه ، و هى تكشف لنا عن علاقه ناضجه و عميقه و مزعجه - فى بعض الأحيان - بعالم روحى يقع خارج حدود التاريخ .

ان التجارب الروحيه التى تنطوى عليها الأديان القديمه ليست شيئا يحتويه التاريخ ، لأنها تجربه انسانيه وجوديه ، و لذلك فان لها علاقه مباشره بنا فى هذا العصر .

و هذه العلاقه ضروريه لثقافتنا المعاصره التى تبذل جهدا كبيرا للأسف فى حماية نفسها من الاتصال بالمقدس (الالهى) .

<u>مصر القديمه و مدارس العلوم الروحيه فى الغرب :-</u>

تعتبر متون الأهرام أقدم نصوص دينيه مدونه فى تاريخ الحضاره المصريه ، و هى أقدم من متون التوابيت و من كتاب الخروج للنهار (كتاب الموتى) ، و هى كتب اقتبست الكثير من أفكارها من متون الأهرام و تعتبر نسخا متأخره تطورت عنها .

و اذا فهمنا أن متون الأهرام هى نصوص تصف تجارب روحيه و ليست مجرد نصوص جنائزيه - و هو هدف هذه الدراسه – فعلينا أيضا أن نعيد النظر فى تصنيف متون التوابيت و كتاب الخروج للنهار باعتبارها نصوص جنائزيه .

رأينا فى نهاية الفصل الثانى أن هناك العديد من الدراسات التى تدعم التفسير الروحى لمتون التوابيت و العديد من فصول كتاب الخروج للنهار . و كذلك كتب العالم الآخر التى ظهرت فى مقابر ملوك

الدوله الحديثه فى وادى الملوك و غيرها تتوافق مع التفسير الروحى ٢٥ .

ان مهمه الباحث لا تقتصر على التحليل النصى ، و انما تشمل أيضا اعتماد المنهج المناسب ، الذى يساعد على كشف المحتوى الصوفى (الروحى) للنصوص .

ان متون الأهرام و متون التوابيت و كتاب الخروج للنهار و أيضا كتب العالم الآخر بمقابر ملوك الدوله الحديثه تشكل معا العامود الفقرى للأدب الدينى فى مصر القديمه .

رأينا فى الفصل الثانى و الثالث أن الديانه المصريه القديمه كانت فى عيون اليونانيين ديانه صوفيه (روحيه) ٢٦ . و التفسير الجديد الذى طرحته هذه الدراسه يدعم نظرة اليونانيين للديانه المصريه ، و هى أيضا نظرة العديد من الفلاسفه و المؤرخين الأوروبيين حتى القرن التاسع عشر .

هناك العديد من مدارس العلوم الروحيه الغربيه تدعى أن أصولها تعود لمصر القديمه ، و تدعى أنها ورثت تعاليم باطنيه و طقوس و ممارسات مأخوذه عن قدماء المصريين ٢٧ .

كانت النصوص الدينيه المصريه حتى عصرنا هذا تصنف على أنها نصوص جنائزيه ، و لكن دراسة هذه النصوص باستخدام منهج علم الفينومينولوجى تدل على أنها نصوص صوفيه (روحيه) فى المقام الأول و أنها تقوم على نواه رئيسيه هى تجربه المخاض الروحى .

و لذلك لا يجب أن نستبعد امكانية وجود علاقه بين الديانه المصريه القديمه و بين مدارس العلوم الباطنيه فى الغرب .

و كما رأينا فى الفصل الأول ان علم المصريات منذ بدايته كعلم أكاديمى مستقل فى القرن التاسع عشر قد قاوم بشده فكرة وجود مثل هذه العلاقه ٢٨ .

و أحد الحجج الرئيسيه التى استخدمها علم المصريات لدعم رفضه هو عدم وجود أى تشابه بين الديانه المصريه القديمه و بين مدارس العلوم الروحيه التى ظهرت فى أوروبا بعد أفول شمس الحضاره المصريه و التى تدعى أن جذورها تعود لمصر القديمه ، و على وجه الخصوص طقوس الولاده الروحيه و التى يشاع أنها مأخوذه من مصر القديمه .

تناول "ايريك هورنونج" هذه العلاقه بين الديانه المصريه القديمه و بين مدارس العلوم الروحيه

الأوروبيه فى دراسه له بعنوان "الحكمه السريه فى مصر القديمه" .

فى هذه الدراسه يؤكد "ايريك هورنونج" على أهمية التمييز بين علمين مختلفين ، هما :-

◙ علم المصريات (Egyptology) .

◙ علم الصوفيه المصريه (Egyptosophy) .

يقول "ايريك هورنونج" أن علم الصوفيه المصريه بنى على مصر تخيليه ينظر لها على أنها الينبوع الأصلى للحكمه و لكل المعارف الموجوده فى العالم .

ان هذه ال "مصر" هى فكره سرمديه لا تنتمى لزمان أو عصر محدد ، و علاقتها بالحقائق التاريخيه علاقه واهيه و غير محدده [٢٩] .

يرى "ايريك هورنونج" أن علم المصريات هو العلم الذى يدرس الحقائق التاريخيه ، و علم المصريات لا يعرف طقوس الولاده الروحيه و لا يرى دليلا على وجودها فى مصر القديمه [٣٠] .

و على النقيض من "ايريك هورنونج" ، هناك علماء مصريات أكثر تفتحا و قبولا لفكرة الجذور المصريه لمدارس العلوم الروحيه الحديثه ، و أكثر قبولا للتفسير الروحى للنصوص و الرموز و الطقوس الدينيه فى مصر القديمه بدلا من التفسير الجنائزى .

ترى الكاتبه الانجليزيه "أليسون روبرتس" أن هناك أدله على أن مصر القديمه عرفت طقوس الولاده الروحيه التى تتضمن الموت و الميلاد من جديد . و هو ما يعنى أننا بحاجه لاعادة تقييم دور مصر القديمه و مساهمتها فى ظهور المذاهب الروحيه المتأخره مثل الهرمسيه و الغنوصيه [٣١] .

و مع زيادة اهتمام الدراسات الأكاديميه بالعلوم الروحيه فى الغرب ، كما فى دراسات العلماء أمثال "أنطوان فيفر" (Antoine Faivre) و "ووتر هانيجراف" (Wouter Hanegraaff) و "آرثر فيرسلويس" (Arthur Versluis) و غيرهم [٣٢] ، أصبح السؤال حول طبيعة الديانه المصريه القديمه محل اهتمام علماء تاريخ الأديان ، و لم يعد قاصرا على علماء المصريات .

ان الطريقه التى نجيب بها على هذا السؤال لها تأثير مباشر على فهمنا للعلاقه بين مدارس العلوم الروحيه فى الغرب و بين مصر القديمه .

اذا تبنى علماء تاريخ الأديان النظره المعتاده التى ترى أن مصدر مدارس العلوم الروحيه الغربيه لا يعود الى أقدم من الفتره الهللينستيه (من سنة ٣٢٣ قبل الميلاد الى سنة ٣٠٠ ميلاديه) فان الباحث بذلك يقيد نفسه و يوقف تطور العلم الذى يبحث فيه [٣٣] .

فحتى علماء المصريات أدركوا مؤخرا أن جذور الثقافه الهللينستيه تعود لمصر القديمه ، و الأمر يبدو مسألة وقت قبل أن يتم الاعتراف بوجه عام أن علم الخيمياء أيضا له جذور مصريه .

و الشئ نفسه ينطبق على المدارس الغنوصيه و التى نبتت هى أيضا من أرض مصريه مثلها مثل الخيمياء [٣٤] .

بتحرير متون الأهرام من سجن التفسير الجنائزى ، يتضح أن معناها و غرضها الأصلى هو غرض صوفى . و أرجو أن تكون هذا الدراسه قد ساهمت أيضا فى اعادة ربط التراث الروحى الأوروبى بأصوله الصوفيه فى مصر القديمه .

تنطوى اعادة تفسير متون الأهرام كنصوص صوفيه على مغزى أبعد من مجرد الفهم التاريخى للديانه المصريه . فداخل علم دراسة الأديان الأكاديمى هناك ميل للابتعاد عن الأديان القديمه ، ربما بسبب الاعتقاد السائد بأن انسان العصر الحديث لم يعد بحاجه الى الأديان القديمه ، لأنها أديان ميته .

ان جذور الشجره تبدو و كأنها ميته ، بسبب احتجابها تحت الأرض بعيدا عن الأنظار ، و لكنها لا تقل أهميه عن باقى أجزاء الشجره التى تراها الأعين ، بل ان الجذور هى الأصل و السبب فى وجود الأجزاء الأخرى للشجره ، و هى التى تمنحها الثبات و تمدها بالغذاء .

ان علاقة الديانه المصريه القديمه بمدارس العلوم الروحيه الغربيه مثل الهرمسيه و الغنوصيه و الخيمياء (و ربما الجماعات الروحيه الحديثه مثل جماعة الصليب الوردى و الماسونيه التى تدعى أنها تستلهم الديانه المصريه القديمه) يمكن وصفها بأنها علاقة الجذر بباقى أجزاء الشجره .

علينا اليوم أن نكرس أنفسنا لمهمة العوده للنواه الروحيه و الصوفيه للديانه المصريه . لأنه اذا كانت هذه النواه تمتد عبر مدارس العلوم الروحيه الغربيه ، فان اعادة الديانه المصريه الى مكانتها سيكون له تأثير على الحياه الروحيه فى العالم الغربى المعاصر .

حين ندرك أن التراث الروحى الأوروبى ما هو الا قبس من نور التراث الروحى لمصر القديمه ، فان فهمنا لهذا التراث سيصبح مفعما بالحياه . كما أن فهمنا للديانه المصريه القديمه يمكن أن يستنير بدراسة المصادر الروحيه المتأخره مثل مدارس العلوم الروحيه الغربيه .

فى الفصول السابقه رأينا أن الاطلاع على المصادر الهرمسيه و الأفلاطونيه كان ضروريا لتوجيه بحثنا نحو اكتشاف معنى أعمق لبعض فقرات متون الأهرام . و لا يوجد سبب يمنع وجود نفس العلاقه التنويريه ، على سبيل المثال ، بين نصوص خيميائيه متأخره و بين فهم مراحل معينه من الشعائر الأوزيريه ٣٥ .

ان امكانية وجود علاقه تنويريه متبادله بين الديانه المصريه القديمه و بين التراث الروحى الأوروبى لا يعتمد على قدرتنا على تتبع وجود نقل تاريخى لهذا التراث بشكل مادى ظاهر (كما فى حالة علم الخيمياء) ، و انما يعتمد على امتداد التعاليم و الرموز و الطقوس و الممارسات لهذه المدارس الأوروبيه لتصل الى نفس الأرضيه الأزليه (الصور الأوليه) التى تقف عليها الديانه المصريه القديمه

كيف يمكننا أن نتأكد أن مذهب من المذاهب الروحيه الغربيه يمثل تعاليم و ممارسات مصريه أصيله ، و كيف يمكن توظيف هذا المذهب كوسيله تساعدنا فى فهم التجارب الدينيه فى مصر القديمه ؟

لا يمكننا أن نجيب على هذه الأسئله بدراسة الأشكال الخارجيه للطقوس و الممارسات ، و انما بدراسة الأنماط التى تتكرر فى هذه المدارس و التى نجد أصولها فى مصر القديمه .

ان متون الأهرام تصف اتصال الانسان بعالم الروح . و العالم الروحى الذى تصفه متون الأهرام هو عالم لا يكشف الا باجتياز العتبه التى تفصل بين عالمنا و بين العوالم الأخرى و اختراق الحدود بين مستويات الوجود (مستويات الوعى) اختراقا واعيا .

ان محتوى متون الأهرام ليس مجرد تكهنات و عقائد ، و انما هو معرفه غنوصيه ـ أى "معرفه مباشره" ـ بمستوى آخر من مستويات الوجود يختلف عما نعرفه و ندركه فى حياتنا اليوميه .

من هذا المنطلق فان دراسة الديانه المصريه القديمه تذهب الى ما هو أبعد من التاريخ الأثرى

و الثقافى . ان دراسة الديانه المصريه هى فى المقام الأول دراسه للعالم الروحى الذى كان المصريون القدماء على اتصال دائم به .

و رغم أن قدماء المصريين عبروا عن ذلك بلغه و رموز مصريه ، فان العوالم الماورائيه التى اختبرها المصريون القدماء و التى نصادفها فى متون الأهرام ليست حكرا على مصر القديمه .
بالطبع ان متون الأهرام تنتمى للسياق الثقافى السائد فى عصر الدوله القديمه و يجب أن تفهم داخل ذلك السياق . و لكن أن نفهمها فقط داخل ذلك السياق يعنى أن نفقد شيئا له مغزى روحى و هو موجود فى العديد من الثقافات ، لأن النصوص تتحدث عن تجارب روحيه لبشر ، لا شك أنهم يختلفون عنا ، و لكنهم فى النهايه بشر .
بمحاولة الدخول الى الوعى الذى تصفه متون الأهرام ، و الى العوالم التى يتصل بها ذلك الوعى نكتشف وجود واقع مختلف عن الواقع الذى يعيشه الانسان المعاصر ، و هذا الواقع أو العالم الروحى هو الأساس الذى قامت عليه الحضاره المصريه القديمه ، و هو منظور جديد مختلف تماما للحياه ، يمكننا أن نستخدمه كمرآه نرى فيها أنفسنا .
ان هذه النصوص القديمه تطلعنا على تجارب انسانيه تبدو غير مألوفه لنا و قد تكون صادمه ، و لكنها فى نفس الوقت مألوفه ، لأن الدوافع الأساسيه التى تقف خلف التجارب الروحيه التى تصفها متون الأهرام هى نفس الدوافع التى تقف وراء حنين الانسان المعاصر لمعرفة أصله و شعوره بالفراغ الروحى .
فى هذه المرحله من التاريخ يبدو أننا فى أشد الحاجه الى ما تقدمه هذه الصوفيه . و أحد الأسباب الرئيسيه لدراستها هى أنها تعيد اتصالنا بعالم الروح الذى نسيته ثقافتنا المعاصره .
لأن مصر القديمه تذكرنا بالعوالم الماورائيه و بالحقيقه الروحيه التى تبدو غامضه و مبهمه لوعى الانسان المعاصر ، لذلك فانها تعتبر موضوع بحث هام للبشر فى عصرنا الحاضر .
و لكى يستطيع القارئ أن يفهم متون الأهرام ، عليه أن يكون مدركا لوجود أبعاد مختلفه للتجربه الانسانيه .

ان ثمرة الرؤيه الحقيقيه أو البصيره يمكن أن نحصل عليها فقط اذا كان لدينا الشغف و اذا كان باستطاعتنا معايشة التجربه التى تتحدث عنها النصوص و تحويلها الى نوع من اليقظه التى تفتح عين الباحث على عالم الروح .

ان دراسة الديانه المصريه تتطلب أكثر من مجرد الاطلاع على العالم الذى كان يعيشه المصريون القدماء . علينا أن نصبح أكثر حساسيه لما يعتمل فى نفوسنا .

ان مصارعة محتوى متون الأهرام و محاولة الزج بها لتتوافق مع نظريات و فرضيات مسبقه هو فى الحقيقه صراع مع فهمنا الضيق للتجربه الروحيه فى ثقافتنا الماديه المعاصره .

و لذلك فان دراسة الديانه المصريه تعتبر اكتشاف لطرق يمكننا من خلالها الهروب من تلك الحدود .

و هكذا يمكن لدراسة الديانه المصريه أن تقودنا الى استيعاب الدور الذى يجب علينا القيام به فى عصرنا الحاضر .

هذا الدور هو أن نفتح عقولنا و وعينا مره أخرى على عوالم الروح التى تصادفنا فى الأدب الصوفى الروحى فى مصر القديمه . و هو ما يعنى امكانية بدء عصر نهضه جديد تكون مصر القديمه هى مصدر الهامه .

فى هذه النهضه الجديده تحصل الثقافه الروحيه الغربيه على طاقه جديده من خلال اعادة اتصالها بجذورها المصريه .

قد تكون محاولة اعادة احياء الديانه المصريه القديمه فى عصرنا الحديث شئ غير مجدى ، الا أن النبض الروحى الذى ينتقل من مصر القديمه الى ثقافتنا المعاصره قد يشجعنا على البحث عن طرق جديده للتطور الروحى تناسب عصرنا ؛ طرقا تضعنا مره أخرى على اتصال بعالم الروح الذى أهملناه لزمن طويل .

ان دراسة الديانه المصريه القديمه تشير لنا فى اتجاه مستقبلنا ، و تحثنا على أن نطور قدرات جديده للوعى توقظنا من جديد على العوالم الروحيه التى تحدثت عنها النصوص الروحيه فى مصر القديمه

الملحق الأول

قائمة بأرقام التلاوات المسجله بهرم الملك ونيس

APPENDIX 1

Summary of Utterances in the Pyramid of Unas

Sarcophagus Chamber

West Gable

Utts. 226–43: Eighteen Snake Spells

North Wall

1 Purification: Utts. 23, 25, 32, 34, 35, and 36
2 Opening the Mouth: Utts. 37–42
3 Preliminary Presentation of Offerings: Utts. 32 and 43–57
4 Anointing with the Seven Holy Oils: Utts. 72–78, 79, and 81
5 The Feast: Utts. 25 and 32, 82–96, 108–71

South and East Walls

1 Utt. 213: Departing Alive
2 Utt. 214: Becoming a Falcon
3 Utt. 215: Healing Horus and Seth, Embraced by Atum
4 Utt. 216: In the Night Bark of the Sun
5 Utt. 217: Solarization
6 Utt. 218: Empowerment
7 Utt. 219: A Living Osiris
8 Utt. 220: Coronation as Horus—Approaching the Crown
9 Utt. 221: Coronation of Horus—The Royal Rebirth
10 Utt. 222: Joining the Cosmic Circuit of Ra
11 Utt. 223: Awakening
12 Utt. 224: Return

Passage between Chambers

SOUTH

1 Utt. 244: Smashing the Red Jars
2 Utt. 245: Flying Up to Nut
3 Utt. 246: Merging with Min at the Doors of the Akhet

NORTH

1 Utt. 199: Reversion of Offerings
1 Utt. 32: Purificatory Libation
1 Utt. 23: Protective Libation
2 Utt. 25: Going with His *Ka*
2 Utt. 200: Hymn to Incense

East Gable

1 Utt. 204: The Nourishment Provided by Osiris
2 Utt. 205: The King Is Transformed into a Bull
3–4 Utts. 207 and 209: Two Food Texts
5 Utt. 210: Negotiating the Inverted World
6 Utt. 211: Unas Is Born a Star
7 Utt. 212: The Divine Nourishment of the King

Antechamber

West Gable

1 Utt. 247: The Awakening of the Initiate King
2 Utt. 248: The Fiery Rebirth of Unas
3 Utt. 249: The Sun Child
4 Utt. 250: Uniting with Sia
5 Utt. 251: Becoming the Strong Horn of Ra
6 Utt. 252: Union with Ra
7 Utt. 253: Lifted Up by Shu

West and South Walls

1 Utt. 254: The Death and Rebirth of the Horus King
2 Utt. 255: Overcoming the Ugly One
3 Utt. 256: The Throne of Horus
4 Utt. 257: Bursting through the Sky

5 Utt. 258: A Living Osiris
6 Utt. 260: The One Who Went and Came Back
7 Utt. 261: The Lightning Ascent
8 Utt. 262: The Regenerative Journey
9 Utt. 263: Crossing on Reed Floats, Meeting the Dead
10 Utt. 267: Re-memberment and Ascent to the Sky
11 Utt. 268: Uniting with the *Ka*
12 Utt. 269: Ascent to the Sky, Suckled by Ipy
13 Utt. 270: Awakening the Ferryman
14 Utt. 271: Pulling Papyrus, Raising the Djed
15 Utt. 272: The Gate of Nun

North Wall

1 Utt. 302: Becoming a Falcon, Flying Up to Ra
2 Utt. 303: The Dawning of the Second Horus
3 Utt. 304: The Openings of the Sky
4 Utt. 305: The Sky Ladder
5 Utt. 306: The Linking of Heaven and Earth
6 Utt. 307: The Bull of Heliopolis
7 Utt. 308: The Naked Daughters of the Gods
8 Utt. 309: The Servant of Ra
9 Utt. 310: Horus Who Came After Osiris
10 Utt. 311: Being Known By and Knowing Ra
11 Utt. 312: The Bread That Flies Up

East Gable

1 Utt. 273–74: The Cannibal Hymn
2 Utt. 275: The Baboon-hide Garment
3 Utt. 276: Snake Spell

East Wall

Utts. 277–99: Twenty-three Snake Spells
Utt. 300: Acquiring a Ferryboat, Becoming Sokar
Utt. 301: Crossing to the Father God

The Entrance Corridor

West Wall

Utt. 313: The Encounter with Babi
Utt. 314: Ox-Calming Spell
Utt. 315: The Voluntary Death
Utt. 316: Calling the Celestial Ferryman
Utt. 317: Becoming Sobek

East Wall

Utt. 318: Becoming the *Nau* Snake
Utt. 319: The Bull-King
Utt. 320: Babi, Lord of the Night
Utt. 321: The Faithful Companion of Ra

الملحق الثانى

قائمه بأرقام التلاوات المسجله فى الأهرامات الخمسه ذات الغرفتين بسقاره

APPENDIX 2

List of Utterances in the Five Double-Chamber Pyramids at Saqqara

The table of utterances given below lists the utterances in the five main pyramids wall by wall. To make quick reference easier, these utterances are listed in numerical sequence, according to the numbers given them by Sethe. The tables therefore neither give information as to the actual position of an utterance on the walls of the pyramid nor indicate the sequence of the utterances as they occur on the walls. The tables simply give information regarding which utterances occur on which walls in the five main pyramids. A more exact treatment of this material would take up too many pages and would also make it a much more complicated process for the reader to locate various utterances.

For more detailed information as to the exact placement of texts, in both the five main pyramids and the four single-chamber pyramids, the reader is referred to Kurt Sethe, *Die Altägyptischen Pyramidentexte*, and T. G. Allen, *Occurrences of Pyramid Texts*. For some supplementary information, see also J. P. Allen, "Reading a Pyramid" in *Hommages à Jean Leclant* 1:5–28.

The following abbreviations are used:

fr., frs.:	fragment, fragments
beg.:	beginning of utterance only
end:	end of utterance only
?:	possibly present

SARCOPHAGUS CHAMBER

North Wall

Unas	Teti	Pepi I	Merenre	Pepi II
23, 25	lost	frs of	lost	some lost
32		33–34		9, 11–199
34–57		108–71		223–25
72–79		660		268, 272
81–96				326–27
108–71				330–31
				412 beg
				598
				624–53
				(654–58)?

South Wall

Unas	Teti	Pepi I	Merenre	Pepi II
213–19	mostly	mostly	lost	damaged:
	lost	lost		213–22
	frs of	frs of		245–46
	213–22	213–22		262, 267
	and	and		302, 309
	245–46	245–46		358, 458
				509, 537
				591–92, 603
				658 fr
				663–64 fr
				665–72

East Wall

Unas	Teti	Pepi I	Merenre	Pepi II
219–24	142–73	wall lost	some lost	201–3
	224	except	199	352–53
	355–58	407, 456	206, 208	355, 357
			210–12	401–3
			224, 244	405 end
			338–46	407
			348–51	414, 418
			353	439, 456
			400–404	459
			436, 460	591
			598–604	593–97
				599
				600–602
				604–5
				637
				659–62

SARCOPHAGUS CHAMBER (*continued*)

East Gable

Unas	Teti	Pepi I	Merenre	Pepi II
204–5	208	355–57	355–57	206, 208
207	210–12	457–61	407	210–12
209	338–51		459	338–49
210–12	353–54		593–97	400
				404–5 beg
				406

West Wall

Unas	Teti	Pepi I	Merenre	Pepi II
none	none	335–36	10, 332	9
		356	373, 414	332, 336
		367–68	424–34	356
		425–55	437	365–71
			439–44	373
			446–55	412 end
			588–92	422
				425–34
				443–44
				446–55
				589–90
				621–23

West Gable

Unas	Teti	Pepi I	Merenre	Pepi II
226–43	322–37	365–66	335–36	335
		370–72	365–68	423–24
		422–25	370–72	436–38
			422	440–42
				620

PASSAGE BETWEEN ANTECHAMBER AND SARCOPHAGUS CHAMBER

North Wall

Unas	Teti	Pepi I	Merenre	Pepi II
23	359–63	some	lost	462
25		lost		674–77
32		462–64		
199				
200				

South Wall

Unas	Teti	Pepi I	Merenre	Pepi II
244–46	262	lost	lost	360–61
	264			463–64
	272			587
				673

ANTECHAMBER

West Wall and Gable

Unas	Teti	Pepi I	Merenre	Pepi II
wall:	wall and	wall and	wall:	wall:
254–58	gable	gable	270	270, 271
260	together:	together	467–68	457, 461
	253–59	(some	472	470–81
gable:	364–74	damaged):	477–79	
247–53		265, 270	481–83	gable:
		310, 337		467–68
		363, 407	gable:	482–83
		465–87	310	487
			473–76	678–80
			487	

East Wall and Gable

Unas	Teti	Pepi I	Merenre	Pepi II
wall:	wall and	wall and	wall	wall:
277–301	gable	gable	damaged	227, 233
	together:	together	(most	240
gable:	206, 240	(some	lost):	280–82
273–76	273–74	lost):	470, 484	284 beg
	277	233, 280		285 end–87
	280–83	284–86	gable:	289–92
	285–93	289	364	295–99
	295–96	292–93	418–21	301, 363–64
	299, 318	384, 408	456, 461	406, 418
	375–410	489–502	466	421, 466
			605	469, 493
				499, 500
				502, 524
				gable:
				420, 456
				460
				693–96

ANTECHAMBER (*continued*)

North Wall

Unas	Teti	Pepi I	Merenre	Pepi II
302–12	lost	mostly lost 302? fr 594 or 626? 627B? 704?	lost	303–5 308, 310 fr 606 679 681–90 691A–G

South Wall

Unas	Teti	Pepi I	Merenre	Pepi II
260–63 267–272	411	488	lost	damaged fr 160? 265? fr 269? fr 325 333, 419 end 508, 509 fr 524? fr 555? 565 fr 682? fr 703?

Passage to Serdab (Triple Chamber)

Unas	Teti	Pepi I	Merenre	Pepi II
none	north wall: 412–13 south wall: 414–21	none	none	none

ENTRANCE CORRIDOR

East Wall

Unas	Teti	Pepi I	Merenre	Pepi II
318–21	lost	south end: 323 503–9 north end: 357 534–38	south end: 510 515–20 573 north end: lost	south end: 322, 503 558–60 609 middle: 486 515–19 565 north end: 337, 359 532, 535 573

West Wall

Unas	Teti	Pepi I	Merenre	Pepi II
313–17	fr 480 fr 705	south end: 322–23 510–14 north end: 266 515–33	south end: 323 504–7 521–23 525–31 563 606–8 north end: 269 558–60 565 609	south end: 504 511 middle: 507, 512 521–23 525, 531 555, 563 607–8 697 north end: 506, 513 606

DESCENDING PASSAGE

East Wall

Unas	Teti	Pepi I	Merenre	Pepi II
none	none	south end: 206 348–51 353 401–5 fr 439? fr 684? north end: 587	none	none

West Wall

Unas	Teti	Pepi I	Merenre	Pepi II
none	none	south end: 325, 474 569–70 584–86 north end: lost	none	none

VESTIBULE

Unas	Teti	Pepi I	Merenre	Pepi II
none	none	south wall:	south wall:	south wall:
		539–52	610–12	556
				mostly lost
		east wall:	east wall:	
		fr 262?	555	east wall:
		271	569–70	306, 331
		fr 328?	572	553, 566–68
		553–61	613–16	574–75
		fr 706–8?		610–12
			west wall:	617, 619
		west wall:	lost	698–701
		269, 307		
		359	north wall:	west wall:
		562–83	306, 583	478 beg
			617–19	569–70 beg
		north wall:		571, 579
		lost		581, 613
				north wall:
				562, 564
				582
				702–3

الهوامش

CHAPTER 1 (الفصل الأول) -:

١) Robert S. Ellwood Jr. , *Mysticism and Religion* , defines mysticism as an “encounter with ultimate divine reality in a direct nonrational way which engenders a deep sense of unity . See also Robert Charles Zaehner , *Mysticism Sacred and Profane* .

فى كتاب *"التجربه الروحيه و الدين"* يصف الكاتب "روبرت ايلوود" التجربه الروحيه بأنها لقاء مباشر مع العالم الالهى يتم بطريقه غير عقلانيه ، و ينتج عن هذا اللقاء شعور عميق بالتوحد مع المطلق (أو ما يعرف فى الصوفيه ب "الوصل بالأصل") . أنظر كتاب *"التجربه الروحيه : الالهى و الدنيوى"* للكاتب "روبرت تشارلز زينر" .

2) For Robert Charles Zaehner *“Mysticism Sacred and Profane”* , mystical experience has nothing to do with visions , auditions , telepathy , telekinesis , or any other paranormal phenomenon which may be experienced by saint and sinner alike and which are usually connected with an hysterical temperature” .

يقول "روبرت تشارلز زينر" فى كتاب *"التجربه الروحيه : الالهى و الدنيوى"* ، أن التجربه الروحيه ليس لها علاقه بالصور التى يراها بعض الأشخاص فى حالات الوعى المتغير أو الأصوات التى يسمعونها أو بحالات التخاطر و القدره على تحريك الأشياء و رفعها دون لمسها أو أى ظاهره خارقه يمكن أن يقوم بها شخص صالح أو فاسد و التى عادة ما ترتبط فى أذهان الناس بالحالات الهستيريه .

3) See Walter Terence Stace *“Mysticism and Philosophy”* . See also Rudolf Otto *Mysticism East and West* .

أنظر كتاب *"التجربه الروحيه و الفلسفه"* للكاتب "والتر تيرينس ستاس" . أنظر أيضا كتاب *"التجربه الروحيه في الشرق و الغرب"* للكاتب "رودولف أوتو" .

4) For example : Evelyn Underhill *“Mysticism”* , Rudolf Otto *“Mysticism East and West”* , Walter Terence Stace *“Mysticism and Philosophy”* , Robert Charles Zaehner *“Mysticism Sacred and Profane”*, Robert K.C Forman *“The Problem of Pure Consciousness”* , Nelson Pike *“Mystic Union : An Essay in the Phenomenology of Mysticism”* , William J. Wainwright *“Mysticism : A Study if its Nature , Cognitive Value and Moral Implications”* .

على سبيل المثال : كتاب *"التجربه الروحيه"* للكاتبه "ايفيلين أندرهيل" ، و كتاب *"التجربه الروحيه فى الشرق و الغرب"* للكاتب "رودولف أوتو" ، و كتاب *"التجربه الروحيه و الفلسفه"* للكاتب "والتر تيرينس ستاس" ، و كتاب *"التجربه الروحيه : الالهى و الدنيوى"* للكاتب "روبرت تشارلز زينر" ، و كتاب *"اشكالية الوعى المحض"* للكاتب "روبرت فورمان" ، و كتاب *"الوجد الصوفى : مقال عن التجربه الروحيه"* للكاتب "نيلسون بايك" ، و كتاب *"التجربه الروحيه : دراسه حول طبيعتها و قيمتها المعرفيه و مضمونها الأخلاقى"* للكاتب "ويليام وينرايت" .

5) For the spectrum of mystical experiences and the importance of images see William James *"The Varieties of Religious Experience"* . See also G. William Barnard *"Exploring Unseen Worlds : William James and the Philosophy of Mysticism"* .

للاطلاع على مختلف أنواع التجارب الروحيه و أهمية الصور فى تلك التجارب أنظر كتاب *"التجارب الدينيه على تنوعها"* للكاتب "ويليام جيمس" . أنظر أيضا كتاب *"اكتشاف العوالم الخفيه : ويليام جيمس و الفلسفة الروحيه"* للكاتب "ويليام برنارد" .

6) See Mircea Eliade *"Myths , Dreams and Mysteries"* , Henry Corbin *"Spiritual Body and Celestial Earth"* and *"Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi"* , Gerda Walther "Phaenomenologie der Mystik" , Jess Byron Hollenback *"Mysticism : Experience , Response and Empowerment"* , Andrew Rawlinson *"The Book of Enlightened Masters"* .

أنظر كتاب *"الأساطير و الأحلام و الأسرار"* للكاتب *"ميرسيا ايلياد"* ، و كتاب *"الجسم الروحى و الأرض السماويه"* و أيضا كتاب *"الخيال الخلاق فى تصوف ابن عربى"* للكاتب "هنرى كوربين" ، و كتاب *"ظاهرة الصوفيه"* للكاتبه "جيردا والثر" ، و كتاب *"التجربه الروحيه : الخبره و رد الفعل و التمكن"* للكاتب "جيس بيرون هوللنباك" ، و كتاب *"كتاب الحكماء المستنيرين"* للكاتب "أندرو رولينسون" .

7) The term "imaginal realm" is used here in Henry Corbin's sense of a perfectly real but supersensible reality that is accessed by imaginative perception . See Henry Corbin "Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal" in *"Swedenborg and Esoteric Islam"* . For Henry Corbin , the visionary imagination is directed toward "a world as ontologically real as the world of senses" . It therefore does not construct something unreal but unveils the hidden reality . See also Henry Corbin *"Spiritual Body and Celestial Earth"* .

ان استخدام "هنرى كوربين" لمصطلح العالم التخيلى لا يعنى أن ذلك العالم غير حقيقى ، و انما يعنى أنه عالم فوق الحس و لا يدرك الا بالفكر القادر على التخيل و الابداع . أنظر فصل العالم التخيلى فى كتاب *"ايمانويل سويدنبورج و التصوف الاسلامى"* للكاتب "هنرى كوربين" . يرى "هنرى كوربين" أن الفكر بقدرته الهائله على التحليق بعيدا يتجه فى التجارب الروحيه لاكتشاف عالم آخر غير مرئى و لكنه عالم حقيقى كالعالم الذى ندركه بالحواس الماديه . أى أن الفكر لا يختلق شيئا ليس له وجود و انما هو يكشف الحجاب عن الحقيقه الخفيه . أنظر كتاب *"الجسم الروحى و الأرض السماويه"* للكاتب "هنرى كوربين" .

8) See Walter Terence Stace *"Mysticism and Philosophy"*. See also Robert Charles Zaehner *"Mysticism Sacred and Profane"* .

أنظر كتاب *"التجربه الروحيه و الفلسفه"* للكاتب "والتر تيرينس ستاس" . أنظر أيضا كتاب *"التجربه الروحيه : الالهى و الدنيوى"* ، للكاتب "روبرت تشارلز زينر" .

9) See Jess Byron Hollenback *"Mysticism : Experience , Response and Empowerment"*. See also Mircea Eliade *"Myths , Dreams and Mysteries"* . In twentieth-century mysticism studies , a certain alliance has been forged between Western scholars and the nondualistic traditions of the East , largely , it seems , in an attempt to carve out an area of spiritual experience secure from reductionist assault . This motivation can be seen to underlie , for example Walter Terence Stace *"Mysticism and Philosophy"* , Robert Charles Zaehner *"Mysticism Sacred and Profane"* , and more recently Robert K.C Forman *"The Problem of Pure Consciousness"* . It has , however , had the effect of promulgating a reduced view of mysticism itself .

أنظر كتاب *"التجربه الروحيه : الخبره و رد الفعل و التمكن"* للكاتب "جيس بيرون هوللنباك" . أنظر أيضا كتاب *"الأساطير و الآحلام و الأسرار"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . فى القرن العشرين أخذ علماء الغرب المهتمون بدراسة التجارب الروحيه يميلون للتقاليد و الفلسفات الشرقيه التى تدور حول الاتحاد بالمطلق فى محاوله للوصول الى عالم من التجارب الروحيه بعيدا عن هجوم أصحاب منهج الاختزال . و من الدراسات التى تعكس هذا الميل للفلسفات الشرقيه كتاب *"التجربه الروحيه و الفلسفه"* للكاتب "والتر تيرينس ستاس" ، و كتاب *"التجربه الروحيه : الالهى و الدنيوى"* للكاتب "روبرت تشارلز زينر" ، و كتاب *"اشكالية الوعى المحض"* للكاتب *"روبرت فورمان"* . و لكن ذلك أدى الى العكس ، حيث أدى الأمر الى تعميق النظره الاختزاليه للتجارب الروحيه .

10) See , for example , the discussion in Henri Frankfurt *"Kingship and the Gods"* .

أنظر على سبيل المثال النقاش الذى ورد فى كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

11) For an insightful "taxonomy" of mystical traditions in which a number of different types of mystical path are carefully distinguished , see Andrew Rawlinson *"The Book of Enlightened Masters"* . The type that most closely approximates that of ancient Egypt is what Rawlinson terms "hot-structured" This , broadly speaking , is characterized by an ontology that recognizes a multiplicity of spiritual powers , a labyrinthine cosmology , a view of the human being having a microcosmic relationship to the macrocosm , and a concept of the spiritual goal as attainable only through a great initiatic journey . See also Leon Schlamm *"Ken Wilber's Spectrum Model"* .

للاطلاع على عرض مفصل للتقاليد و المذاهب و الطرق الصوفيه المختلفه أنظر كتاب *"كتاب الحكماء المستنيرين"* للكاتب "أندرو رولينسون" . أقرب هذه المذاهب للصوفيه المصريه ما أطلق عليه "رولينسون" مصطلح "البنيه الساخنه" . تقوم هذه التقاليد الصوفيه على ادراك وجود العديد من القوى الروحيه ، و العديد من العوالم و مستويات الوجود التى تتشابك و تتداخل معا فى نسيج وجودى واحد ، و ترى الانسان صوره مصغره من الكون و لذلك تطلق

عليه الكون الأصغر ، و ترى أن للروح هدف من وجودها فى هذا العالم و أنها لا تصل الى ذلك الهدف الا من خلال رحله أو تجربه روحيه تكتنفها صعوبات و مخاطر تنتهى بولادة الروح من جديد ولاده سماويه . أنظر كتاب *"تصنيف كين ويلبر للتجارب الروحيه"* للكاتب "ليون شلام" .

12) For Black Elk , see Jess Byron Hollenback *"Mysticism : Experience , Response and Empowerment"*. The coronation text of King Thutmosis III is discussed in Jan Assmann *"Death and Initiation"* , and in William Kelly Simpson *"Religion and Philosophy in Ancient Egypt"* .

للاطلاع على رؤيا "بلاك ايلك" أنظر كتاب *"التجربه الروحيه : الخبره و رد الفعل و التمكن"* للكاتب "جيس بيرون هوللنباك" . أما نص تتويج الملك تحتمس الثالث فقد ناقشه عالم المصريات الألمانى "جان أسمان" فى كتابه *"الموت و الولاده الروحيه"* ، كما ناقشه أيضا عالم المصريات الأمريكى "ويليام كيلى سيمبسون" فى كتاب *"الدين و الفلسفه فى مصر القديمه"* .

13) See Rudolf Otto *"Mysticism East and West"* .

أنظر كتاب *"التجربه الروحيه في الشرق و الغرب"* للكاتب "رودولف أوتو" .

14) See Erik Horning *"Conceptions of God in Ancient Egypt : The One and the Many"* .

أنظر كتاب *"مفهوم الاله في مصر القديمه : الواحد و المتعدد"* للكاتب "ايريك هورنونج" .

15) See Andrew Rawlinson *"The Book of Enlightened Masters"* .

أنظر كتاب *"كتاب الحكماء المستنيرين"* للكاتب "أندرو رولينسون" .

16) See Gertie Englund *"Akh – Une notion religieuse dans L'Egypte pharaonique"* , Jan Assmann *"The Search for God in Ancient Egypt"* , Christian Jacq *"La Tradition primordial de L'Egypte ancienne selon les texts de Pyramides"* .

أنظر كتاب *"مفهوم ال آخ في الديانه المصريه القديمه"* للكاتبه "جرتى انجلوند" ، و كتاب *"البحث عن الاله في مصر القديمه"* للكاتب "جان أسمان" ، و كتاب *"التراث العتيق لمصر القديمه"* للكاتب "كريستيان جاك" .

17) See Christian Jacq *"La Tradition primordial de L'Egypte ancienne selon les texts de Pyramides"* , Henri Frankfurt *"Kingship and the Gods"* , Arthur Versluis *"The Egyptian Mysteries"* . It should be pointed out that Erik Hornung is himself well aware of the importance given by the Egyptians to attuning the world to Maat . See Erik Horning *"Conceptions of God"* and the essay "The Concept of Maat" in his book *"Idea into Image : Essays on Ancient Egyptian Thought"* .

أنظر كتاب *"التراث العتيق لمصر القديمه"* للكاتب كريستيان جاك ، و كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" ، و كتاب *"الأسرار المصريه"* للكاتب "آرثر فرسلويس" . و جدير بالذكر أن "ايريك هورنونج" نفسه يدرك تماما أهمية اتساق عالم البشر مع الماعت (النظام الكونى) فى نظر قدماء المصريين . أنظر كتاب *"مفهوم الاله*

في مصر القديمه" للكاتب "ايريك هورنونج" ، و أيضا مقاله "مفهوم الماعت" فى كتاب *"فكره فى صوره : مقالات حول الفكر المصرى"* .

18) The union of the king with Ra and his being embraced by Atum or Nut are experiences that approximate to a cosmic *"unio mystica"* . See Pyramid Texts utterance 252 for union with Ra , utterance 215 for the king embraced by Atum , utterance 429 – 35 for union with Nut .

ان اتحاد الملك ب "رع" و عناق آتوم و نوت له هى تجارب أقرب لمفهوم الاتحاد بالمطلق أو الوصل بالأصل (الوجد الصوفى) . للاطلاع على نموذج الاتحاد ب "رع" ، أنظر التلاوه رقم ٢٥٢ من متون الأهرام ، و للاطلاع على نموذج عناق آتوم للملك أنظر التلاوه رقم ٢١٥ ، و للاطلاع على نموذج عناق نوت للملك أنظر التلاوات من ٤٢٩ الى ٤٣٥ .

19) For the term *visionary mysticism* see Henry Corbin*" Spiritual Body and Celestial Earth"* . The two key elements of the definition for the purposes of this study are direct experience on one hand and the access that this experience gives to the spiritual dimension of existence on the other . In this respect *"visionary mysticism"* entails gnosis – knowledge or direct perception of spiritual realities . It is this kind of knowledge that lies at the root of esotericism , for which see Arthur Versluis *"What is Esoteric"* . Versluis uses the term *"cosmological gnosis"* in more or less the same way as the term *"visionary mysticism"* is used here .

للاطلاع على مغزى مصطلح "الصوفيه التخيليه" أنظر كتاب *"الجسم الروحى و الأرض السماويه"* للكاتب "هنرى كوربين" . فى هذا الكتاب يحدد "هنرى كوربين" عنصرين أساسيين تقوم عليهما الصوفيه التخيليه ، و هما : التجربه ، و المعرفه المباشره للعالم الروحى و التى تنتج عن هذه التجربه . و من هذا المنظور فان مفهوم الصوفيه التخيليه يتضمن المعرفه الغنوصيه أو العرفان (الاتصال المباشره بعالم الروح) . و هذا العرفان هو أساس الصوفيه . للمزيد عن هذا الموضوع أنظر كتاب *"ما هى المعرفه الباطنيه ؟"* للكاتب "آرثر فرسلويس" . يستخدم "آرثر فرسلويس" فى هذا الكتاب مصطلح "العرفان الكونى" استخداما أقرب لمصطلح الصوفيه التخيليه .

20) Mircea Eliade *"Myths , Dreams and Mysteries"* : "The shamanic complex represents , in primitive societies , that which is usually known in the more highly developed religions as mysticism and mystical experience". See also Micrea Eliade *"Shamanism"* .

يقول "ميرسيا ايلياد" فى كتاب *"الأساطير و الأحلام و الأسرار"* : ان الممارسات الشامانيه فى المجتمعات البدائيه هى المقابل لما يطلق عليه "الصوفيه" أو "التجربه الروحيه" فى الأديان الأكثر تطورا . أنظر أيضا كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

21) According to Mircea Eliade , *"The Quest : History and Meaning in Religion"* , "A religious datum reveals its deeper meaning when it is considered on its own plane of reference , and not when it is reduced to one of its secondary aspects or contexts" . For Mircea Eliade *"Myths , Dreams and Mysteries"* religion , and hence the religious plane

of reference , denotes all that is experienced by the human being as sacred . For the importance of approaching historic religion as an autonomous expression of religious thought and experience that must be viewed in and through itself and its own principles and standards, see Joseph Kitagawa *"The History of Religions in America"* .

فى كتاب *"البحث فى تاريخ الدين و معناه"* يقول "ميرسيا ايلياد" : ان الظاهره الدينيه تكشف عن مغزاها العميق حين نصفها باستخدام لغتها و مصطلحاتها الخاصه ، و ليس بأن نختزلها فى أحد جوانبها الفرعيه أو نزج بها داخل سياق آخر . و فى كتاب *"الأساطير و الأحلام و الأسرار"* يقول "ميرسيا ايلياد" : ان الدين و لغته التى يستخدمها يشمل كل ما يراه الانسان مقدسا . للاطلاع على أهمية التعامل مع الأديان القديمه كتعبير عن فكر دينى و عن تجربه دينيه مستقله بذاتها يجب أن ينظر لها باستخدام لغتها و مصطلحاتها الخاصه أنظر كتب *"تاريخ الأديان فى أمريكا"* للكاتب "جوزيف كيتاجاوا" .

22) See , for example , Wayne Proudfoot *"Religious Experience"* , for whom historical or cultural explanation for religious experience is preferable to a religious explanation . See also Gavin Flood *"Beyond Phenomenology"* , who seeks to deprivilege consciousness , experience and inner states so as to place religion squarely within culture and history . Among Egyptologists Jan Assmann is a good example of this approach . In his *"The Search for God"* he champions a historico-analytical perspective that occupies an external standpoint vis-à-vis the religion to be described . From this standpoint , the deities and their actions , to whose reality human activity responds , are a cultural creation . For the experiential focus of the phenomenology of religion see Gerardus Van der Leeuw *"Religion in Essence and Manifestation"* , William Brede Kristensen *"The Meaning of Religion"* , Mircea Eliade *"The Quest : History and Meaning in Religion"* .

أنظر على سبيل المثال كتاب *"التجربه الدينيه"* للكاتب "وين براودفوت" ، و فيه نلاحظ أن الكاتب يفضل التفسير التاريخى أو الثقافى للظاهره الدينيه على التفسير الدينى . أنظر أيضا كتاب *"ما وراء علم الظواهر"* للكاتب "جافين فلوود" و الذى يحاول التقليل من شأن الوعى و التجربه الروحيه و حالات الوعى الباطنى لكى يضع الدين داخل السياق الثقافى و التاريخى . و يعتبر "جان أسمان" نموذجا لهذا التوجه فى دراسة الأديان القديمه فى مجال علم المصريات . فى كتابه *"البحث عن الاله"* يدافع "جان أسمان" بحماس عن رؤيه تحليليه تاريخيه تقف فى مواجهة الدين الذى تحاول وصفه . يرى "جان أسمان" أن ال "نترو" و أفعالها - التى تنعكس فى أفعال البشر - هى ظاهره صنعتها الثقافه . للاطلاع على منهج علم الفينومينولوجى الذى يتبنى التركيز على التجربه الدينيه أنظر كتاب *"الدين فى جوهره و مظهره"* للكاتب "جيراردوس فان دير ليو" ، و كتاب *"معنى الدين"* للكاتب "ويليام بريد كريستنزن" ، و كتاب *"البحث فى تاريخ الدين و معناه"* للكاتب ميرسيا ايلياد .

23) For this argument , see John Baines *"Restricted Knowledge , Hierarchy and Decorum"* .

للاطلاع على هذا الرأى انظر كتاب *"المعرفه المحظوره : التسلسل و الاتساق"* للكاتب "جون بينز" .

24) With respect to the question as to the degree to which social , political , historical and cultural factors exercise a determining influence on religious experience , the approach

taken in this study is opposite of that of "contextualists" like Ivan Strenski , Steven Katz , Wayne Proudfoot , Jess Byron Hollenback and others who believe that essentially nonreligious contexts determine the content of religious or mystical experience . For a concise summary of the conextualist position , see Jess Byron Hollenback *"Mysticism : Experience , Response and Empowerment"* . What contextualists like to think of a nonreligious determining factors were , in the case of ancient Egypt , less determining of than determined by the religious consciousness that infused the whole culture . The advantage of the phenomenological approach is that it enables us to see the fundamental primacy of the religious consciousness over the social , political and cultural contexts upon which it exercised such a profound influence . For further discussion see chapter 5 .

عند السؤال عن مدى تأثير الظروف الاجتماعيه و السياسيه و التاريخيه و الثقافيه على التجربه الدينيه ، فان هذا الكتاب يتبع منهجا يعتبر نقيضا للمنهج السياقى الذى يتبناه العديد من الباحثين مثل "ايفان سترينسكى" و "ستيفن كاتس" و "وين براودفوت" و "جيس بيرون هوللنابك" و غيرهم ممن يعتقدون أن السياق الغير دينى هو الذى يحدد محتوى التجربه الدينيه أو الروحيه . للاطلاع على عرض موجز للمنهج السياقى أنظر كتاب *"التجربه الروحيه : الخبره و رد الفعل و التمكن"* للكاتب "جيس بيرون هوللنباك" . فى حالة الديانه المصريه نجد أن الظروف و العوامل التى يعتقد أصحاب المنهج السياقى أنها تحدد التجربه الدينيه هى فى الحقيقه ظروف شكلها الوعى الدينى الذى يتخلل كل شئ فى الحضاره المصريه . يتميز منهج علم الفينومينولوجى بأنه يدرك هيمنة الوعى الدينى على السياق الاجتماعى و السياسى و الثقافى و يدرك أن الوعى الدينى هو الذى يحدد تلك الظروف و يشكلها . للاطلاع على مزيد من المناقشات حول هذا الموضوع أنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب .

25) This is acknowledged , for instance , in John Baines and Jaromir Malek *"Atlas of Ancient Egypt"* .

ورد ذلك فى كتاب *"أطلس مصر القديمه"* للكاتبين : "جون بينز" و "جارومير مالك" .

26) Whereas Egyptology may remain agnostic or indifferent toward the ontological status of the religious dimension , such an attitude would make little sense within religious studies . For the phenomenologist , the religious dimension includes not just religious experience but also *what* is experienced (the spirit world , the gods , etc.) . To ignore or deny this aspect of the religious dimension would be to surrender to what Henri Corbin called "the agnostic reflex" , so pervasive in academia , by which religious consciousness is artificially isolated from its object so as surreptitiously to replace the latter in doubt . See Henri Corbin *"Mundus Imaginalis"* . See also chapter 1 , notes 44 and 47 and chapter 5 .

يتخذ علم المصريات موقفا لامباليا تجاه العوالم الروحيه فى الديانه المصريه القديمه و لا يهتم بالسؤال حول وجودها من عدمه ، و لكن هذا الموقف اللامبالى ليس له معنى فى الدراسات الدينيه . ان الباحث فى فى تاريخ الأديان باستخدام منهج علم الفينومينلوجى لا يهتم فقط بالتجربه الدينيه و انما يهتم أيضا بما يراه الانسان فى تلك التجربه (عالم الروح ، الكائنات السماويه ، الخ) . ان تجاهل أو انكار هذا الجانب للتجربه الدينيه يعنى أن الباحث قد استسلم ل

"اللامبالاه" ، حسب تعبير "هنرى كوربين" . و هو توجه سائد فى الأوساط الأكاديميه يستخدمه الباحث لكى يعزل الوعى الدينى عن الظواهر الدينيه تمهيدا لتأويلها . أنظر كتاب *"العالم التخيلى"* للكاتب "هنرى كوربين" . أنظر أيضا الفصل الأول من هذا الكتاب ، الهوامش رقم ٤٤ و ٤٧ ، و الفصل الخامس من هذا الكتاب .

27) See Mircea Eliade *"The Quest : History and Meaning in Religion"* .

أنظر كتاب *"البحث فى تاريخ الدين و معناه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

28) See William Brede Kristensen *"The Meaning of Religion"* .

أنظر كتاب *"معنى الدين"* للكاتب "ويليام بريد كريستنزن" .

29) Gerardus van der Leeuw , "some recent achievement of psychological research and their application of history , in particular the history of religion , in *"Classical Approaches in the Study of Religion"* . On the importance of subjective engagement see chapter 5 .

أنظر ما كتبه "جيراردوس فان دير ليو" عن أحدث ما توصلت اليه الأبحاث السيكولوجيه و تطبيقاتها على التاريخ و خاصة تاريخ الأديان ، فى بحث له بعنوان *"مناهج كلاسيكيه لدراسة الأديان"* . للاطلاع على أهمية الالتزام بالموضوعيه عند دراسة الأديان أنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب .

30) See Jan Assmann *"Egyptian Solar Religion in the New Kingdom"* .

أنظر كتاب *"الديانه الشمسيه المصريه فى عصر الدوله الحديثه"* للكاتب "جان أسمان" .

31) See John Baines *"Restricted Knowledge , Hierarchy and Decorum"* .

أنظر كتاب *"المعرفه المحظوره : التسلسل و الاتساق"* للكاتب "جون بينز" .

32) See Jan Assmann *"Egyptian Solar Religion in the New Kingdom"* .

أنظر كتاب *"الديانه الشمسيه المصريه فى عصر الدوله الحديثه"* للكاتب "جان أسمان" .

33) See Gerardus van der Leeuw *"Religion in Essence and Manifestation"* and Claas Jouco Bleeker *"The Sacred Bridge"* .

أنظر كتاب *"الدين فى جوهره و مظهره"* للكاتب "جيراردوس فان دير ليو" ، و كتاب *"الجسر المقدس"* للكاتب "كلاس يوكو بليكر" .

34) See William Brede Kristensen *"The Meaning of Religion"* , for whom the historian by means of empathy … tries to relive in his own experience that which is alien . See also Gerardus van der Leeuw *"Some Recent Achievements of Psychological Research"* , where he writes that the basis of the phenomenological approach to the study of the

history of religion remains forever the living and loving devotion to experience and his basis is empathy itself .

أنظر كتاب *"معنى الدين"* للكاتب "ويليام بريد كريستنزن" . يرى "كريستنزن" أن الشغف يساعد الباحث فى التاريخ على معايشة الظاهره التى يقوم بدراستها مهما كانت غريبه عنه . أنظر أيضا الدراسه التى أجراها "جيراردوس فان دير ليو" عن "أحدث ما توصلت اليه الأبحاث السيكولوجيه و تطبيقاتها على التاريخ" . فى هذه الدراسه يقول "فان دير ليو" أن منهج الفينومينولوجى (علم الظواهر) يجعل الاقبال على دراسة تاريخ الأديان مفعما دائما بالشغف و معايشه التجربه الدينيه موضع البحث ، و أساس علم الفينومينولوجى هو الشغف نفسه .

35) The phenomenological method is described in detail in chapter 5 .

يحتوى الفصل الخامس من هذا الكتاب على شرح لمنهج علم الفينومينولوجى (علم الظواهر) .

36) See Mircea Eliade *"The Two and the One"* . See also Mircea Eliade "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism" in *"The History of Religions"* . It would , of course , be unfair to claim that no Egyptologists have worked in this way . Examples of Egyptological studies of ancient Egyptian religion that pursue the kind of approach advocated by Mircea Eliade include Rundle Clark *"Myth and Symbol in Ancient Egypt"* , Herman Te Velde *"Seth : God of Confusion"* , William Brede Kristensen *"Life Out of Death : Studies in the Religions of Egypt and of Ancient Greece"* , Alison Roberts *"Hathor Rising"* and *"My Heart , My Mother : Death and Rebirth in Ancient Egypt"* .

أنظر كتاب *"الاثنان و الواحد"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . أنظر أيضا مقال "ملاحظات منهجيه حول دراسة الرموز الدينيه" فى كتاب *"تاريخ الأديان"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . بالطبع ليس من الانصاف أن ننفى قيام أى عالم مصريات باتباع هذا المنهج . من أمثلة الدراسات التى اتبعت المنهج الذى اقترحه "ميرسيا ايلياد" كتاب *"الرمز و الأسطوره فى مصر القديمه"* للكاتب "راندل كلارك" ، و كتاب *"ست :اله الفوضى"* للكاتب "هرمان تى فيلدا" . و كتاب *"خروج الحياه من الموت : دراسات فى الديانه المصريه و اليونانيه القديمه"* للكاتب "ويليام بريد كريستنزن" ، و كتاب *"اشراقة حتحور"* و أيضا كتاب *"يا قلبى يا أمى : الموت و البعث فى مصر القديمه"* للكاتبه "أليسون روبرتس" .

37) See Terence DuQuesne "Anubis e il Ponte dell'Arcobaleno . Aspetti dello sciamanismo nell'antico Egitto" in *"La religione della terra"* .

أنظر ما كتبه "تيرينس دى كويسنا" عن *"أنوبيس و أرواح الغرب"* .

38) See Ioan M. Lewis *"Ecstatic Religion : A Study of Shamanism and Spirit Possession"* .

أنظر كتاب *"ديانة النشوه الروحيه : دراسه حول الشامانيه و التلبس بالأرواح"* للكاتب "يوان لويس" .

39) Hans Wolfgang Helck , in his book *"Schamane und Zauberer"* , has pointed to the shamanic role of the *"sem"* priest . DuQuesne , in a number of essays , notably *"Anubis e*

il Ponte" and in*" Jackal at the Shaman's Gate"* , has argued for shamanic interpretation of the god Anubis and sees his priests functioning shamanistically . Hans-Werner Fischer-Elfert , in his book *"Die Vision von der statue im Stein"* , has referred to the tradition of a shamanic healer practicing at Deir El Medina . Christian Jacq , in his book *"Egyptian Magic"* , gives an evocatively shamanistic picture of the Egyptian magician . For which , see also Robert Kriech Ritner *"The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice"* , see also William R. Fix *"Star Maps"* , has argued for a shamanic interpretation of king's journey to the sky in the Pyramid Texts . Fisch-Elfert *"Die Vision von der Statue in Stein"* , arguing against the existence of shamanism in ancient Egypt , as attempted to list specifically religious – as distinct from merely sociological – elements of classical shamanism absent from ancient Egyptian religion . But his argument is severely weakened by the narrowness of his focus , which is entirely on the role of the *"sem"* priest and is particularly aimed at countering Wolfgang Helck . Many of the typically shamanic practices he lists were undertaken by other kinds of priests , by magicians and healers , or indeed in rituals undergone by the king himself .

أشار "هانز فولفجانج هيلك" فى كتابه*"الشامان و الساحر"* الى دور كاهن*"سم"* فى الديانه المصريه و هو دور أشبه بدور الشامان . كما فسر الكاتب "تيرينس دى كويسنا" فى العديد من كتبه و أهمها*"أنوبيس و أرواح الغرب"* و *"ابن آوى على بوابة الشامان"* دور أنوبيس فى الديانه المصريه تفسيرا شامانيا ، فقال أن كهنة أنوبيس كانوا يقومون بدور الشامانز . فى كتابه*"نظرة تمثال من الحجر"* أشار الكاتب "هانز فيشر ايلفرت" الى دور المعالجين الشامانيين فى دير المدينه . و فى كتابه*"السحر المصرى"* يرسم الكاتب "كريستيان جاك" صوره شامانيه للساحر فى مصر القديمه . للاطلاع على المزيد عن الممارسات الشبيهه بالشامانيه فى مصر القديمه أنظر كتاب*"آليات الممارسات السحريه فى مصر القديمه"* للكاتب "روبرت كريتش ريتنر" . أنظر أيضا كتاب*"خرائط النجوم"* للكاتب "ويليام فيكس" ، و فيه يفسر الكاتب ارتحال الملك الى السماء فى متون الأهرام تفسيرا شامانيا . أما الكاتب "فيشر ايلفرت" فهو ينفى فى كتابه*"نظرة تمثال من الحجر"* وجود الشامانيه فى مصر القديمه ، كما أنه يحاول أن يرصد العناصر الدينيه ، و يميزها عن العناصر الاجتماعيه للشامانيه الكلاسيكيه و ينفى وجودها فى الديانه المصريه . و لكن رأى "فيشر ايلفرت" ضعيف بسبب تركيزه الضيق على كاهن "سم" فقط ، كما أنه يركز فى كتابه على معارضة رأى الكاتب "ولفجانج هيلك" . و الحقيقه أن العديد من الممارسات الشامانيه الطابع التى ذكرها "فيشر ايلفرت" فى كتابه كانت جزءا من ممارسات كهنه آخرين أو سحره أو معالجين ، أو كانت طقوسا و شعائر يقوم بها الملك نفسه .

40) See Mircea Eliade *"Shamanism"* . For shamanism as a type of mysticism see Shirley Nicholson *"Shamanism"* . Since the concept of shamanism is the creation of historians of religion and anthropologists extrapolating from the original Tungus word *"shaman"* , there is an interminable debate as to how shamanism as a general category should be defined . It is such a rich and multifaceted phenomenon that has no single definition seems adequate , and perhaps it is best left unencumbered by an overarching definition . For a general discussion on definitions of shamanism , see Ioan M. Lewis *"What is a Shaman"* in *Folk* , an extended version of which appears in Ioan M. Lewis *"Religion in Context"* . See also Merete Demant Jakobsen *"Shamanism"* . For a thorough

deconstruction of the Western *"creation"* of shamanism , see Ronald Hutton *"Shamans : Siberian Spirituality and the Western Imagination"* .

أنظر كتاب *"الشامانيه"* للكاتب ميرسيا ايلياد . للاطلاع على المزيد من الأسباب التى تجعلنا نعتبر الشامانيه مذهبا أو طريقا من طرق الصوفيه أنظر كتاب *"الشامانيه"* للكاتبه "شيرلى نيكولسون" . ان كلمة "شامانيه" هى فى الحقيقه مصطلح صنعه علماء تاريخ الأديان و علماء الأنثروبولوجى (علم الانسان) و هى مشتقه من كلمة "شامان" فى لغة قبائل التونجوس بسيبيريا . و هناك جدل بين العلماء منذ زمن طويل حول كيفية تعريف الشامانيه و تصنيفها (هل هى ظاهره اجتماعيه أم دينيه ؟) . ان الشامانيه ظاهره متعددة الأوجه و لذلك لا يمكن حصرها فى تعريف واحد ، و ربما كان من الأفضل أن تترك هكذا دون أن توضع تحت تعريف أو تصنيف واحد . للاطلاع على مناقشه عامه عن تعريف الشامانيه أنظر كتاب *"من هو الشامان ؟"* للكاتب "ايوان لويس" . أنظر أيضا كتاب *"الشامانيه"* للكاتبه "ميريت ديمانت جاكوبسون" . للاطلاع على تفنيد ابتكار الغرب لمصطلح الشامانيه أنظر كتاب *"الشامانز : الروحانيه السيبيريه و الخيال الغربى"* للكاتب "رونالد هاتون" .

41) For the Greek and Hellenistic mysteries following primordial and archaic pattern reminiscent of shamanism , see Mircea Eliade *"Rites and Symbols of Initiation"* . For the shamanic underpinnings of Platonism , see Eric Robertson Dodds *"The Greeks and the Irrational"* .

للاطلاع على محاكاة طقوس الأسرار اليونانيه و الهللينستيه لنموذج عتيق قريب من الشامانيه أنظر كتاب *"طقوس و رموز الولاده الروحيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . أنظر أيضا كتاب *"الاغريق و اللاعقلانيه"* للكاتب "ايريك روبرتسون دودز" و الذى يرجع الأفلاطونيه الى جذور شامانيه .

42) This is essentially the argument of Hans Wolfgang Helck , *"Schamane und Zuaberer"* , in relation to ancient Egypt .

هذا هو رأى الكاتب "هانز ولفجانج هيلك" فى كتابه *"الشامان و الساحر"* بالنسبه لمصر القديمه .

43) See , for example , Jan Assmann *"The Search for God"* , where he comments : "Reading the words of Mircea Eliade , one could arrive at the impression that shamanism is universal phenomenon . In Egypt , however , one searched in vain for the relevant phenomena" . Assmann's denial of shamanism includes any form of intoxication , trance , or ecstasy , mysticism , meditation , or contemplation . For Assmann , it is an essential feature of Egyptian religion that all of the above are absent (or only rudimentarily present) in the religious life . These views are reiterated in the Fischer-Elfert , *"Die Vision von der Statue im Stein"* .

أنظر على سبيل المثال كتاب *"البحث عن الاله"* للكاتب "جان أسمان" ، و فيه يقول : "حين يقرأ المرء كلمات ميرسيا ايلياد يأخذ انطباعا بأن الشامانيه هى ظاهره عالميه . و لكننا لا نعثر على أى أثر لمثل هذه الظواهر فى مصر القديمه" . ان انكار "جان أسمان" لوجود الشامانيه فى مصر القديمه يتضمن كل أشكال الوجد و النشوه و حالات الوعى المتغير و التأمل . يرى "جان أسمان" أن الديانه المصريه القديمه لم تعرف أي ظاهره من تلك الظواهر ، أو أنها عرفتها بشكل سطحى . و نجد مثل هذه الآراء أيضا فى كتاب *"نظرة تمثال من الحجر"* للكاتب "فيشر ايلفرت" .

44) Mircea Eliade , *“The Quest : History and Meaning in Religion”* , writes that in relation to the universe of religion , we have to do with individual experiences on the one hand and transpersonal realities on the other . These correspond respectively to Edmund Husserl's *“noesis”* (the meaning-giving act of consciousness) and *“noema”* (the meaningfully structured object of consciousness) , for which see chapter 5 .

فى كتاب *"البحث فى تاريخ الدين و معناه"* يقول الكاتب "ميرسيا ايلياد" : عند بحثنا فى الكون من المنظور الدينى فاننا نتعامل من ناحيه مع تجربه ذاتيه ، و من ناحيه أخرى مع حقيقه موضوعيه . يتطابق هذا الرأى مع المصطلحات التى طرحها "ادموند هوسرل" : *"نويزيس"* (الوعى الذى يمنح الأشياء معناها) ، و *"نويما"* (الشئ الذى يتمركز حوله الوعى و يمنحه المعنى) . أنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب .

45) For “cosmologies” , see , for example , James P. Allen *“The Cosmology of the Pyramid Texts”* in *“Religion and Philosophy”* , for “cosmographies” see Jan Assmann *“Egyptian Solar Religion”* , for ideologies see Barry John Kemp *“Ancient Egypt : Anatomy of a Civilization”* .

للاطلاع على المزيد من المعلومات عن مذاهب الخلق أنظر على سبيل المثال كتاب *"نشأة الكون فى متون الأهرام"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" . و للمزيد عن وصف الكون المرئى و طبيعته أنظر كتاب *"الديانه الشمسيه المصريه"* للكاتب "جان أسمان" ، و للمزيد عن الأيديولوجيات أنظر كتاب *"تشريح الحضاره المصريه القديمه"* للكاتب "بارى كيمب" .

46) See Henri Corbin *“Spiritual Body and Celestial Earth”* . See also chapter 1 , note 26

أنظر كتاب *"الجسم الروحى و الأرض السماويه"* للكاتب "هنرى كوربين" . أنظر أيضا الفصل الأول ، ملاحظه رقم ٢٦ .

47) See John Hick , *“An Interpretation of Religion : Human Responses to the Transcendent”* , whose religious definition of religion runs parallel to the use of the term mysticism that is adopted here . Hick writes : “Religion (or a particular religious tradition) centers upon an awareness of and response to a reality that transcends ourselves and our world , whether the direction of transcendence by beyond or within or both . Such definitions presuppose the reality of the intentional object of religious thought and experience”.

أنظر كتاب *"تفسير الدين : تجاوب الانسان مع العالم الأسمى"* للكاتب "جون هيك" . يستخدم "جون هيك" مصطلح الصوفيه لتعريف الدين بنفس الطريقه التى ظهر بها هذا المصطلح فى هذا السياق . يقول "جون هيك" : ان الدين (أو التقاليد الدينيه) تتمركز حول الوعى بوجود عالم أسمى من عالمنا و التجاوب معه سواء كان ذلك العالم الأسمى بعيدا عنا أو داخلنا ، أو الاثنين . تفترض مثل هذه التعريفات أن الأشياء التى يدور حولها الفكر و التجربه الدينيه هى أشياء حقيقيه .

48) Mircea Eliade *“Images and Symbols : Studies in Religious Symbolism”* .

أنظر كتاب *"صور و رموز : دراسات حول الرموز الدينيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

CHAPTER 2 (الفصل الثانى) :-

1) For the ancient Egyptian conception of *"Dwat"* , see James P. Allen *"The Cosmology of the Pyramid Texts"* . See also Randle Clark *"Myth and Symbols in Ancient Egypt"* , and Christian Jacq *"La tradition primordiale"* .

للاطلاع على مفهوم ال "دوات" فى الديانه المصريه أنظر كتاب *"نشأة الكون فى متون الأهرام"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" . أنظر أيضا كتاب *"الرمز و الأسطوره فى مصر القديمه"* للكاتب "راندل كلارك" و كتاب *"التراث العتيق لمصر القديمه"* للكاتب "كريستيان جاك" .

2) See James P. Allen *"The Cosmology of the Pyramid Texts"* and Christian Jacq *"La tradition primordiale"* .

أنظر كتاب *"نشأة الكون فى متون الأهرام"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" ، و كتاب *"التراث العتيق لمصر القديمه"* للكاتب "كريستيان جاك" .

3) Translation from Alexandre Piankoff , *"The Tomb of Ramsses VI"* . See also Erik Hornung *"Das Amduat : Die Schrift des Verborgenen Raumes"* . That the contents of the text were "useful for those on earth" and not simply for the dead is explicitly stated at the end of the first division of the *"Book of What is in the Underworld"* .

من ترجمة "أليكساندر بيانكوف" لمقبرة الملك رمسيس السادس . أنظر أيضا كتاب *"أمدوات : كتاب الغرفه الخفيه"* للكاتب "ايريك هورنونج" . تؤكد نصوص الفصل الأول من كتاب ال "أمدوات" (ما هو كائن فى العالم الآخر) أن هذا الكتاب مفيد ليس فقط للموتى و انما أيضا للأحياء على الأرض .

4) See Mircea Eliade *"A History of Religious Ideas"* .

أنظر كتاب *"تاريخ الأفكار الدينيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

5) The Text is translated in Jan Assmann *"Death and Initiation"* .

قام عالم المصريات "جان أسمان" بترجمة النص فى كتابه *"الموت و الولاده الروحيه"* .

6) "Master of secrets" is the translation of *"hery sesheta"* . For a survey of the use of the title , see K.T. Rydstroem , *"Hery Sesheta 'In Charge of Secrets : The 3000-Year Evolution of a Title"* . Although Rydstroem argues that the title was mostly administrative or honorific , he accepts that after the Old Kingdom its usage was increasingly restricted to the religious sphere – particularly in connection with the funerary cult . Difficulties with a purely administrative or honorific interpretation or the

title occur in phrases such as *"master of secrets concerning the unique seeing/vision (maat)"* and , indeed *"master of secrets of heaven , earth and the Dwat"* , which latter Rydstroem does not discuss . The title *"hery sesheta"* was , according to Robert K. Ritner , *"The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice"* , indicative of both ritual and magical mastery and was by no means simply administrative or honorific . For the initiatory significance of the phrase *"master of secrets in heaven , earth and Dwat"* , see Terence DuQuesne *"Anubis , Master of Secrets (Hery Sesheta) and the Egyptian Conception of Mysteries"* , and idem *"Effective in Heaven and on Earth"* , in *"Aegyptische Mysterien"* . For a general discussion of the title , including the statement about Rekhmire , see Jeremy Naydler *"Temple of the Cosmos"* .

تترجم كلمة *"حرى سيشتا"* المصريه القديمه الى سيد الأسرار أو العالم بالأسرار . للاطلاع على استخدامات هذا اللقب فى مصر القديمه أنظر كتاب *"حرى سيشتا ، المطلع على الأسرار : تطور اللقب طوال ثلاثة آلاف عام"* للكاتب "ك. ت. ريدستروم" . يقول "ريدستروم" أن هذا اللقب كان يستخدم فى الغالب كلقب وظيفى أو شرفى ، و لكنه يعترف أيضا أن اللقب صار منحصرا فى الاستخدام الدينى - و خاصة الشعائر الجنائزيه - بعد عصر الدوله القديمه . اذا اعتقدنا أن هذا اللقب يقتصر فقط على الاستخدام الوظيفى أو الشرفى فستصادفنا مشكله فى فهم معنى ألقاب مثل "المطلع على أسرار الرؤيه الفريده للماعت" ، و "المطلع على أسرار الأرض و السماء و العالم السفلى" ، و هى ألقاب لم يناقشها "ريدستروم" . فى كتاب *"آليات الممارسات السحريه فى مصر القديمه"* يقول الكاتب "روبرت ريتنر" أن هذا اللقب ليس مجرد لقب وظيفى أو شرفى و انما هو لقب يشير الى امتلاك صاحبه مهارات سحريه و الى تمكنه من الطقوس الدينيه . للاطلاع على المغزى الروحى لعبارة "المطلع على أسرار السماء و الأرض و العالم السفلى" أنظر كتاب *"أنوبيس ، المطلع على الأسرار ، و مفهوم الأسرار عند قدماء المصريين"* للكاتب "تيرينس دى كويسنا" . يحتوى هذا الكتاب على نقاش حول لقب "صاحب القدره فى السماء و الأرض" . للاطلاع على مناقشه عامه لهذا اللقب ، بما فى ذلك ألقاب الوزير "رخمى رع" ، أنظر كتاب *"معبد الكون"* للكاتب "جيرمى نيدلر" .

7) Chaeremon , translated in Garth Fowden *"The Egyptian Hermes"* .

وردت رواية "شيرمون" عن كهنة مصر القديمه فى كتاب *"هرمس المصرى"* ترجمة "جارث فودن" .

8) On the admiration and veneration felt toward Egypt by Greek philosophers see Erik Iversen *"The Myth of Egypt and its Hieroglyphs"* . For the Roman perception of Egypt see Joscelyn Godwin *"Mystery Religions in the Ancient World"* , for the Roman view of Egypt harboring *"deep mysteries"* see Erik Horning *"Conceptions of God"* . For a general overview of Greek and Roman reverence for Egypt and its wisdom , see Erik Horning *"The Secret Lore of Egypt : Its Impact on the West"* .

للاطلاع على المزيد من المعلومات عن اعجاب الفلاسفه الاغريق بمصر و تبجيلهم لها أنظر كتاب *"أساطير مصر و رموزها الهيروغليفيه"* للكاتب "ايريك ايفرسون" . و عن رؤية الرومان لمصر أنظر كتاب *"ديانات الأسرار فى العالم القديم"* للكاتبه "جوسلين جودوين" . و عن نظرة الرومان لمصر باعتبارها مهد الحكمه و الأسرار أنظر كتاب *"مفهوم الاله فى مصر القديمه"* للكاتب "ايريك هورنونج" . و للاطلاع على نظره عامه على تبجيل الاغريق و

الرومان لمصر و حكمتها أنظر كتاب "*الحكمه السريه فى مصر القديمه و تأثيرها على الغرب*" للكاتب "ايريك هورنونج" .

9) Thus Herodotus refers to Egyptian mystery rites in *"Histories"* and describes a festival of great antiquity that was still celebrated in his own day that involved *"descending alive into what the Greeks call Hades"* , for which see *"Histories"* . Plutarch , who , like Herodotus also had firsthand knowledge of Egypt , refers in *"De Iside et Osiride"* , to the Osiris myth as *"sacred teaching"* and from the account that he gives of its meaning in *"De Iside et Osiride"* he evidently regarded it as an initiatory myth . Nowhere in Plutarch's treatise on Isis and Osiris do we find the funerary interpretation of the myth as espoused in modern Egyptology . Iamblichus , in his treatise *"On the Mysteries of the Egyptians"* is equally silent on the funerary religion of Egypt . He focuses instead on" theurgy" , or practical mysticism , which he believed the Egyptians excelled at . In *"On the Mysteries of the Egyptians"* , he describes how *"through the sacerdotal theurgy , they announce that they are able to ascend to more elevated and universal essences , and to those that are established above Fate , namely the God and the Demiurge"* . For the Egyptian cultivation of ecstatic out-of-body experience see note number 10 below .

أشار "هيرودوت" فى كتابه "*التاريخ*" لوجود طقوس سريه فى مصر القديمه ، و وصف أحد الاحتفالات التى تعود جذورها للعصر العتيق و استمر وجودها حتى الوقت الذى زار فيه "هيرودوت" مصر (فى القرن الخامس قبل الميلاد) . يتضمن هذا الاحتفال نزول المريد حيا الى "هادس" (العالم السفلى باللغه اليونانيه) . كان "بلوتارك" أيضا يمتلك معرفه مباشره بالحضاره المصريه ، و فى كتابه "*ايزيس و أوزوريس*" وصف بلوتارك أسطورة أوزير بأنها تعاليم مقدسه و أنها أسطوره تتعلق بالموت و الولاده الروحيه . فى رواية "بلوتارك" عن أسطورة ايزيس و وزوريس لا يوجد أى أثر للتفسير الجنائزى الذى يروج له علم المصريات الحديث . و فى كتاب "*عن أسرار المصريين*" لا يذكر "ايامبليكوس" أى شئ عن الديانه الجنائزيه لقدماء المصريين . و بدلا من الطقوس الجنائزيه يوجه ايامبليكوس" اهتمامه للممارسات الروحيه العمليه و التى يعتقد أن قدماء المصريين برعوا فيها . فى كتاب "*عن أسرار المصريين*" يصف "ايامبليكوس" كيف استطاع المصريون القدماء الصعود الى أكوان أكثر روحانيه و شفافيه و ذلك من خلال ممارسات روحيه عمليه يقوم بها الكهنه و كيف استطاعوا الاتصال بالعالم الالهى الأسمى الذى هو فوق سلطة القدر . للاطلاع على ممارسة قدماء المصريين لتجارب خارج الجسد أنظر الملاحظه التاليه ، رقم ١٠ .

10) This is frequently indicated by Plutarch in *"De Iside et Osiride"* . See , for example , *"De Iside et Osiride"* , paragraph 68 , where he refers to the robe worn by the Osiris initiate , and tells is that it is worn only once because *"the understanding of what is spiritually intelligible and pure and holy"* shines through the soul *"like lightning"* affording "only one chance to touch and behold it" . Another important source is Iamblichus *"On the Mysteries of the Egyptians"* who describes the Egyptians as *"theurgists"* able to have out-of-body experiences of the spirit world , "for there is a time when we become wholly soul , are out of body , and sublimely revolve on high , in conjunction with all the immaterial gods" . Such experiences were open only to those few who "while they are yet in body" (i.e. alive) were nevertheless capable of becoming

"separated from bodies" and thus to be "led round to their eternal and intelligible principle" .

أشار "بلوتارك" الى ذلك عدة مرات فى كتابه *"ايزيس و أوزوريس"* . أنظر على سبيل المثال الفقره رقم ٦٨ من كتاب *"ايزيس و أوزوريس"* ، حيث يشير "بلوتارك" الى العباءه الذى يرتديها المريد الذى يحمل لقب أوزير . يرتدى المريد هذه العباءه مره واحده ، لأن ادراك طبيعة العالم السماوى النقى ينير الروح فجأه و يتخللها بسرعة البرق و يجعلها ترى ذلك العالم و تلمسه ، و هو شئ لا يحدث الا مره واحده . و من المصادر الهامه أيضا كتاب *"عن أسرار المصريين"* و فيه يقول "ايامبليكوس" أن قدماء المصريين كانوا يقومون بممارسات روحيه عمليه ، و كان بمقدورهم القيام بتجارب خارج الجسد و الاطلاع على عالم الروح . ان البشر جميعا يأتى عليهم وقت (وقت الوفاه) يتحولون فيه الى روح فقط و يخرجون من الجسد و يصعدون الى أعلى (الى العالم السماوى) و يلتحقون بالعالم الالهى الخالد . و لكن هناك عدد قليل من البشر يمكنهم الحصول على تدريب خاص يتيح لهم الخروج من أجسادهم و الاتصال بالعالم الالهى الخالد و هم لا يزالون على قيد الحياه .

11) For Greek religion in general being derived from Egyptian religion , see Herodotus, *"Histories"* . For a discussion of commentators such as Herodotus , Diodorus Siculus , and others who believed that Egyptian religion was the source of Greek religion , see Martin Bernal , *"Black Athena"* , volume 1 , chapter 1 . For Greek philosophy being derived from Egyptian sources , Plutarch *"De Iside et Osiride"* maintained that the pre-Socratic philosopher Thales "relied on Egyptian knowledge" when he formulated his cosmological philosophy . Ancient commentators understood that Pythagoras , too , derived his teachings from the Egyptians . For Pythagoras , see Herodotus *"Histories"* , Porphyry Vita Pythagorae in the *"Presocratic Philosophers"* , Isocrates Busiris in *"Early Greek Philosophy"* . Plato himself acknowledged his own debt to the ancient Egyptians in *"The Laws"* . See also Plato , *"Phaedrus"* , where he attributes to the Egyptian god Thoth not only the invention of writing but also number , calculation , geometry , and astronomy . According to the early Greek commentator Crantor , all the Plato's contemporaries assumed *"The Republic"* was based on Egyptian institutions , for which see Martin Bernal *"Black Athena"* . Plutarch noted the indebtedness of the *"Timaeus"* to ancient Egyptian teachings in *"De Iside et Osiride"* . Both Iamblichus's *"On the Mysteries of the Egyptians"* and the *"Corpus Hermeticum"* are based on the presupposition that Egypt is the source of true philosophy , and both present a view of Egyptian wisdom as rooted in mystical experience . For the ancient view of the Hermetica as Greek translations of Egyptian sacred texts , see Garth Fowden *"The Egyptian Hermes"* . For mystical experience in the Hermetica see especially Corpus Hermeticum books 10 and 13 in Brian P . Copenhaver *"Hermetica : The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius"* , and Discourse on the Eighth and the Ninth in the *"Nag Hammadi Library"* in English edition by James Robinson .

للاطلاع على المزيد من المعلومات عن اقتباس الديانه اليونانيه بشكل عام من الديانه المصريه القديمه أنظر كتاب *"التاريخ"* للمؤرخ اليونانى "هيرودوت" . للاطلاع على مناقشات المؤرخين القدماء أمثال "هيرودوت" و "ديودور

الصقلى" و غيرهم من الذين رأوا أن الديانه المصريه هى الأصل الذى أقتبست منه الديانه اليونانيه أنظر الفصل الأول من كتاب *"أثينا السوداء"* للكاتب "مارتن برنال" . فى كتاب *"ايزيس و أوزوريس"* قال المؤرخ اليونانى "بلوتارك" أن الفلسفه اليونانيه تعود الى أصول مصريه ، و أن الفيلسوف "طاليس" ، الذى عاش قبل عصر سقراط ، اعتمد على المعارف المصريه فى صياغة فلسفته عن الكون . كان المؤرخون القدماء أيضا يعرفون أن الفيلسوف اليونانى فيثاغوس أخذ معارفه عن قدماء المصريين . و قد ذكر "هيرودوت" ذلك فى كتابه *"التاريخ"* . و "أفلاطون" نفسه اعترف فى محاورة *"القوانين"* أنه مدين بعلمه لقدماء المصريين . و فى محاورة *"فيدروس"* يرجع أفلاطون الفضل فى اختراع الكتابه الى "تحوت" ، كما ينسب اليه الفضل فى ظهور علم الأعداد و الحساب و الهندسه و الفلك . يقول المؤرخ اليونانى "كرانتور" أن كل الفلاسفه المعاصرين لأفلاطون كانوا يعرفون أن أفلاطون بنى أفكاره عن مؤسسات الدوله فى محاورة *"الجمهوريه"* على نموذج مؤسسات الدوله المصريه . للمزيد عن هذا الموضوع أنظر كتاب *"أثينا السوداء"* للكاتب "مارتن برنال" . و فى كتاب *"ايزيس و أوزوريس"* ذكر "بلوتارك" أن أفلاطون يدين بالفضل للتعاليم المصريه ، فهى الأصل الذى أخذ منه أفكاره التى وردت فى محاورة *"تيمايوس"* . يقوم كتاب *"عن أسرار المصريين"* للمؤرخ اليونانى "ايامبليكوس" على فكره أساسيه و هى أن مصر القديمه هى مهد الفلسفه الحقيقيه ، و أن التجارب الروحيه هى أصل الحكمه المصريه . و الأمر نفسه ينطبق على *"متون هرمس"* . فى كتاب *"هرمس المصرى"* ترجمة "جارث فودن" تتضح النظرة الكلاسيكيه (اليونانيه الرومانيه) لمتون هرمس باعتبارها ترجمه يونانيه لنصوص مصريه مقدسه . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن التجربه الروحيه فى متون هرمس أنظر الكتاب العاشر و الكتاب الثالث عشر من "متون هرمس اليونانيه و أسكليبيوس اللاتينى" ترجمة "بريان كوبنهافر" . أنظر أيضا *"الحديث الثامن و التاسع من مخطوطات نجع حمادى"* ، ترجمها للانجليزيه "جيمس روبنسون" .

12) Herodotus sensitivity to the Osirian mysteries is evidenced in the fact that he declined to give any details of the sacred rites of Osiris performed at night on the sacred lake of the temple of Sais . He would not even mention the Osiris's name in the context of his mystery rites , and simply refers to him as *"that being whose name I will not speak"* . See Herodotus *"Histories"* . We know of Plutarch's initiation into the mysteries of Dionysus from a letter of his wife , for which see Walter Burkert *"Ancient Mystery Cults"* . It was clearly from an awareness of the mystery traditions that both the Hermetica and Iamblichus's treatise *"On the Mysteries of the Egyptians"* were written

يبدو أن الفيلسوف اليونانى "هيرودوت" اطلع على الأسرار الأوزيريه ، الا أنه رفض أن يفصح عن أى تفاصيل بخصوص الشعائر الأوزيريه التى تقام فى الليل على ضفاف البحيره المقدسه بمعبد مدينة "سايس" (صا الحجر ، مركز بسيون ، محافظة الغربيه) . بل انه لم يفصح عن اسم أوزير فى سياق حديثه عن مشاركته فى تلك الطقوس السريه ، و اكتفى بالاشاره اليه ببساطه بعبارة "ذلك الذى لن أنطق باسمه" . أنظر كتاب *"التاريخ"* لهيرودوت . ذكر الفيلسوف اليونانى بلوتارك مشاركته فى طقوس ديونيسوس السريه فى خطاب أرسله الى زوجته . للاطلاع على ذلك الخطاب أنظر كتاب *"الشعائر السريه فى العالم القديم"* للكاتب "والتر بوركارت" . و من الواضح أن متون هرمس هى نتاج الوعى بتلك التقاليد السريه . أنظر أيضا كتاب *"عن الأسرار المصريه"* للفيلسوف اليونانى "ايامبليكوس" .

13) Arthur Versluis , *"The Egyptian Mysteries"* , writes " What matters , ultimately , is not the particular names and manifestations of the Gods , but the *Mysteries* by which they are revealed , to which the ancient Greek and Roman writers still had access , and to which we , whatever our discoveries , do not …and this direct contact with the *Mysteries* , which travel like a stream through ancient history , is far more crucial to true

understanding than any wealth of mere information . It is this contact , either direct – through initiation – or indirectly through cultural irradiation , which still affected and inspired the writers of that time , including Plutarch , Xenophon and Lucius Apuleius directly , and Herodotus indirectly . For Pythagoras's ability to read hieroglyphs , see Diogenes Laertius *"Lives of Eminent Philosophers"* .

فى كتاب *"الأسرار المصريه"* يقول الكاتب "آرثر فيرسلويس" : ان ما يهم فى الأساس ليس أسماء و تجليات الاله و انما المهم هو الأسرار (التجارب الروحيه) التى تكشف بها هذه الأسماء و التجليات . كان الفلاسفه و المؤرخون الاغريق و الرومان مطلعين على تلك الأسرار ، أما نحن فلا نملك الوسيله للاطلاع عليها ، مهما بلغت اكتشافاتنا . هذا الاتصال المباشر بالأسرار (عالم التجارب الروحيه) ، و الذى كان يتدفق كتيار الماء فى العالم القديم ، ضرورى من أجل الوصول الى فهم حقيقى للوجود ، و هو أهم من أى كنز من المعلومات التى يمكن أن يتلقاها الانسان عن طريق التلقين . هذا الاتصال - سواء بشكل مباشر عن طريق طقوس الولاده الروحيه أو بطريق غير مباشره من خلال الاشعاع الحضارى - هو مصدر الهام المؤرخين و الفلاسفه فى ذلك العصر . من أمثلة الاتصال المباشر بالأسرار (عالم التجارب الروحيه) بلوتارك و زينوفون و لوسيوس أبوليوس . و من أمثلة الاتصال الغير مباشر هيرودوت . للاطلاع على المزيد من المعلومات بخصوص قدرة فيثاغورس على قراءة الحروف الهيروغليفيه أنظر كتاب *"حياة مشاهير الفلاسفه"* للمؤرخ اليونانى "ديوجانس اللايرتى" .

14) Medieval and Renaissance scholarship relied heavily on the available classical sources . In the Renaissance these were considerably augmented by the works of Ammianus Marcellinus , Horapollo , and most notably the *"Corpus Hermeticum"* , which stimulated a new fervor for Egyptian philosophy . See Frances Amelia Yates *"Giordano Bruno and the Hermetic Tradition"* , Erik Iversen *"The Myth of Egypt and its Hieroglyphs"* , James Stevens Curl *"The Egyptian Revival"* , and Erik Hornung *"The Secret Lore of Egypt"* .

اعتمد الباحثون فى العصور الوسطى و عصر النهضه فى أوروبا بشكل أساسى على المصادر الكلاسيكيه (اليونانيه الرومانيه) المتاحه لهم فى ذلك الوقت . و من أهم تلك المصادر فى عصر النهضه أعمال "أميانوس مارسيللينوس" و "حور أبوللو" ، أما أهم المصادر على الاطلاق فهى *"متون هرمس"* و التى نتج عن ترجمتها الى اللاتينيه عودة الشغف بالفلسفه المصريه . أنظر كتاب *"جوردانو برونو و الفلسفه الهرمسيه"* للكاتبه "فرانسيس أميليا ياتس" ، و كتاب *"أساطير مصر و هيروغليفيتها"* للكاتب "ايريك ايفرسن" ، و كتاب *"احياء الحضاره المصريه"* للكاتب "جيمس ستيفنس كيرل" ، و كتاب *"الحكمه السريه فى مصر القديمه"* للكاتب "ايريك هورنونج" .

15) For the Eighteenth century and a discussion of such scholarly works as Abbe Antoine Banier *"The Mythology of the Ancients Explained"* , Jacob Bryant *"A New System : Or an Analysis of Ancient Mythology"* , and William Mitford *"History of Greece"* , see also Martin Bernal *"Black Athena"* , volume 1 , chapter 3 .

أنظر كتاب *"شرح أساطير العالم القديم"* للكاتب "آبى أنطوان بانير" ، و كتاب *"نظام جديد : أو تحليل للأساطير القديمه"* للكاتب "جاكوب براينت" ، و كتاب *"تاريخ اليونان"* للكاتب "ويليام ميتفورد" ، و كتاب *"أثينا السوداء"* المجلد الأول ، الفصل الثالث للكاتب "مارتن برنال" .

16) Charles-Francois Dupuis *"The Origin of all cults"* , discussed in Martin Bernal *"Black Athena"* .

أنظر كتاب *"أصل كل الشعائر"* للكاتب "شارل فرانسوا دوبوى" ، و الذى ناقشه "مارتن برنال" فى كتابه *"أثينا السوداء"* .

17) According the Martin Bernal in *"Black Athena"* : Plans for the colonization of Egypt had in fact been made long before the Revolution in the 1770 at the height of French Masonic enthusiasm for Egypt . While there were important political and economic reasons for the Expedition , there is no doubt that the ideas of France reviving the "cradle of civilization" that Rome had destroyed , and the desire to understand the Egyptian mysteries , also provided important motivation .

يقول "مارتن برنال" فى كتابه *"أثينا السوداء"* : كانت خطط فرنسا لاحتلال مصر موضوعه قبل اندلاع الثوره الفرنسيه (سنة ١٧٨٩ ميلاديه) بفتره طويله . وضعت هذه الخطط منذ عام ١٧٧٠ ميلاديه حين كان شغف الماسونيه الفرنسيه بمصر فى أوجه . و رغم وجود أسباب سياسيه و اقتصاديه للحمله الفرنسيه على مصر ، الا أن فكرة احياء الحضاره المصريه القديمه التى دمرتها روما و الرغبه فى فهم أسرار تلك الحضاره كانت بلا شك دافعا قويا لقيام فرنسا بهذه الحمله .

18) See Martin Bernal *"Black Athena"* .

أنظر كتاب *"أثينا السوداء"* للكاتب "مارتن برنال" .

19) See Gaston Maspero , *"Etudes de mythologie et d'archeologie egyptiennes"* . For Maspero , the fact that Egyptian religion was polytheistic was in itself a mark of its barbarity : I take [the Egyptian religion] to be what it says it is , a polytheism with all its contradiction , repetitions , doctrines that are to modern eyes sometimes indecent , sometimes cruel , sometimes ridiculous .

أنظر كتاب *"دراسه للأساطير و الآثار المصريه"* للكاتب "جاستون ماسبيرو" . فى هذا الكتاب يقول "جاستون ماسبيرو" أن الديانه المصريه القديمه كانت ديانه تعدديه و هذا التعدد دليل على بدائيتها . و يقول أيضا : "أرى أن الديانه المصريه هى كما تعبر عن نفسها ، أى أنها ديانه تعدديه تنطوى على التناقض و التكرار و العقائد التى تبدو لعين الانسان المعاصر غير لائقه فى بعض الأحيان ، أو فظه و سخيفه فى أحيان أخرى" .

20) See Adolf Erman , *"Handbook of Egyptian Religion"* . Commenting on the New Kingdom mystical text , the *"Book of What is in the Underworld"* , Erman wrote in exasperation : What is the meaning of all this ? In vain we search in the text for an explanation .. We need not , however , greatly lament our ignorance , for what is incomprehensible to us here does not represent popular ideas , nor does it contain deep speculation . It is the phantasy of a strange people .. who were nothing more than compilers of magic spells .

أنظر كتاب *"ملخص الديانه المصريه"* للكاتب "أدولف ايرمان" . فى هذا الكتاب يقول "أدولف ايرمان" معلقا على كتاب *"ما هو كائن فى العالم الآخر"* ، و هو من النصوص الصوفيه التى دونت فى عصر الدوله الحديثه : ما الذى تعنيه كل هذه النصوص ؟ اذا حاولنا البحث عن شرح أو توضيح لمعنى النص فلن نجده . و لكن لا يجدر بنا أن نلقى اللوم على جهلنا ، لأن ما يبدو غير مفهوم لعقولنا فى هذه النصوص لا يمثل أفكارا كانت منتشره بين أفراد الشعب ، و لا يتضمن تأملات عميقه ، و انما هو تخيلات لفئه غريبه (هى الكهنه) كرست جهودها لجمع و تدوين تعاويذ سحريه .

21) See Adolf Erman , *"Life in Ancient Egypt"* . A similar view is expressed in Cyril Aldred's highly acclaimed and much reprinted *"The Egyptians"* : Classical authors ... never really understood Egyptian religion and were inclined to see in inexplicable acts and beliefs a more profound significance than actually existed .

أنظر كتاب *"الحياه اليوميه فى مصر القديمه"* للكاتب "أدولف ايرمان" . تتشابه وجهة نظر "أدولف ايرمان" مع وجهة نظر "سيريل ألدريد" فى كتابه *"المصريون القدماء"* الذى أعيدت طباعته عدة مرات و نال شهره كبيره . فى هذا الكتاب يقول "سيريل ألدريد" : ان الكتاب الكلاسيكيين (الاغريق و الرومان) لم يفهموا الديانه المصريه القديمه فهما حقيقيا ، فقد رأو فى طقوس و عقائد قدماء المصريين مغزى ليس له وجود . ان هذه الديانه تقوم على طقوس و عقائد لا يمكن فهمها .

22) See Thomas Eric Peet , *"The Present Position of Egyptological Studies"* .

أنظر كتاب *"وجهة النظر الحاليه لدراسات علم المصريات"* للكاتب "توماس اريك بيت" .

23) See Thomas Eric Peet , *"The Present Position of Egyptological Studies"* . This view of limitations of the concrete ancient Egyptian mind goes back at least as far as Wallis Budge , and is reiterated in James Henry Breated *"The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt"* .

أنظر كتاب *"وجهة النظر الحاليه لدراسات علم المصريات"* للكاتب "توماس اريك بيت" . هذه النظره التى ترى العقل المصرى ماديا و محدودا ظهرت منذ ظهور "والس بدج" و تبناها أيضا "جيمس هنرى بريستد" فى كتابه *"تطور الدين و الفكر فى مصر القديمه"* .

24) See Beatrice Goff *"Symbols of Ancient Egypt in the Late Period"* .

أنظر كتاب *"الرموز المصريه القديمه فى العصر المتأخر"* للكاتبه "بياتريس جوف" .

25) See Otto Neugebauer *"The Exact Sciences in Antiquity"* .

أنظر كتاب *"العلوم الحقيقيه فى العالم القديم"* للكاتب "أوتو نويجباور" .

26) See Bertrand Russell *"The Wisdom of the West"* .

أنظر كتاب *"حكمة الغرب"* للكاتب "برتراند راسل" .

27) See Erik Hornung *"Idea into Image"* .

أنظر كتاب *"فكره فى صوره"* للكاتب "ايريك هورنونج" .

28) See Erik Hornung *"Idea into Image"* . Studies such as Henri Frankfort *"Before Philosophy : The Intellectual Adventure of Ancient Man"* , William Brede Kristensen *"Life Out of Death"* , Rundle Clark *"Myth and Symbol in Ancient Egypt"* , all contributed to a much greater respect for Egyptian ways of thinking within Egyptology after World War II .

أنظر كتاب *"فكره فى صوره"* للكاتب "ايريك هورنونج" . هناك العديد من الدراسات التى ظهرت بعد الحرب العالميه الثانيه و أسهمت فى ظهور تيار جديد فى علم المصريات يبدى احتراما أكثر للفكر المصرى القديم ، و منها كتاب *"قبل الفلسفه : مغامرة العقل فى العالم القديم"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" ، و كتاب *"خروج الحياه من الموت"* للكاتب "ويليام بريد كريستنزن" ، و كتاب *"الرمز و الأسطوره فى مصر القديمه"* للكاتب "راندل كلارك" .

29) See James Peter Allen *"Genesis in Egypt"* . The same point was repeatedly made by Schwaller de Lubicz , who referred to the "theological philosophy" of ancient Egypt expressing itself through myths and symbols rather than through abstract principles arrived at through cerebral analysis . See , for example , Schwaller De Lubicz *"The Temple of Man"* . See also Christian Jacq *"La tradition primordial"* .

أنظر كتاب *"نشأة الكون فى مصر القديمه"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" . أشار الكاتب الفرنسى Schwaller de Lubicz لهذه النقطه مرارا ، و قال أن الفلسفه اللاهوتيه فى مصر القديمه كانت تعبر عن نفسها من خلال الأساطير و الرموز الفنيه و ليس من خلال المبادئ المجرده التى يصل اليها المرء عن طريق التحليل العقلانى . أنظر على سبيل المثال كتاب *"معبد الانسان"* للكاتب Schwaller de Lubicz . أنظر أيضا كتاب *"التراث العتيق لمصر القديمه"* للكاتب "كريستيان جاك" .

30) See Jan Assmann *"Egyptian Solar Religion"* .

أنظر كتاب *"الديانه الشمسيه المصريه"* للكاتب "جان أسمان" .

31) See Jan Assmann *"Egyptian Solar Religion"* . The same view is expressed in John Baines *"Restricted Knowledge , Hierarchy and Decorum"* , where he writes : Restricted knowledge is socially competitive or divisive , enhancing competition within a social group and accentuating divisions between groups to which knowledge is available and others to which it is not . The character of the knowledge is not as signigicant as is the question of who knows it .. It does not matter what the "Eastern Souls" sing at sunrise , what is important is that the king knows it (and others do not) . Such a view clearly signals where Egyptology and phenomenology of religion must part company .

أنظر كتاب *"الديانه الشمسيه المصريه"* للكاتب "جان أسمان" . و قد تبنى الكاتب "جون بينز" نفس الرأى فى كتابه *"المعرفه المحظوره : التسلسل و الاتساق"* . فى هذا الكتاب يقول "جون بينز" : ان وجود معرفه تقتصر على فئه بعينها يغذى روح التنافس داخل المجتمع و يظهر الانقسامات بين الجماعه التى تمتلك تلك المعرفه و غيرها من الجماعات التى لا تمتلكها . ان طبيعة هذه المعرفه لا تهم ، و انما المهم : من يمتلك هذه المعرفه . لا يهم أن أرواح

الشرق تغنى و تبتهل عند شروق الشمس ، و لكن المهم هو أن الملك يعرف تلك الأرواح (أما الآخرون فلا يعرفون) . و هذا الرأى يوضح الحدود التى تفصل بين علم المصريات و علم دراسة الظواهر الدينيه .

32) For Erik Hornung's denial of mysticism , see *"Conceptions of God in Ancient Egypt "*, *"Idea into Image"* and *"The Secret Lore of Egypt"* .

للاطلاع على رأى "ايريك هرنونج" الذى ينكر معرفة قدماء المصريين للتجارب الروحيه أنظر كتاب *"مفهوم الاله فى مصر القديمه"* ، و كتاب *"فكره فى صوره"* ، و كتاب *"الحكمه السريه فى مصر القديمه"* .

33) See Alexandre Piankoff *"The Pyramid of Unas"* and James Peter Allen *"The Cosmology of the Pyramids Texts"* . This view also underpins such influential studies as Joachim Spiegel *"Das Auferstehungsritual der Unas-Pyramid"* , and Hartwig Altenmueller *"Die Texte zum begraebnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches" .*

أنظر كتاب *"هرم الملك ونيس"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" ، و كتاب "نشأة الكون فى متون الأهرام" للكاتب "جيمس بيتر آلن" . و يشاركهم نفس الرأى كل من "يواخيم شبيجل" فى كتابه *"طقس البعث فى هرم الملك ونيس"* ، و "هارتويج ألتنموللر" فى كتابه *"نصوص الشعائر الجنائزيه فى أهرامات الدوله القديمه"* .

34) For example , Rosalie David , *"Cult of the Sun : Myth and Magic in Ancient Egypt"* , laments the lack of "logical order" in the Pyramid Texts and the "confused" and "even contradictory" content of the utterances . Miriam Lichtheim , *"Ancient Egyptian Literature"* , characterizes the coffin texts as "oscillating between grandiose claims and petty fears" and claims that they "show the human imagination at its most abstruse" . Indeed they "accord so little with the observed facts of life as to appear paranoid" . I.E.Stephen Edwards , *"The Pyramids of Egypt"* , referring to the religious literature as a whole , complains that elements which had once been admitted into the canon continued side by side with later innovations , even though they were logically superfluous and sometimes irreconcilable . For Edwards , "the impression made on the mind is that of a people searcing in the dark for a key of truth". Further examples of negative late-twentieth-century assessments of ancient Egyptian religious literature will be given in the course of this chapter .

فى كتابها *"ديانة الشمس : الأسطوره و السحر فى مصر القديمه"* تشير الكاتبه "روزالى ديفيد" الى افتقاد متون الأهرام للترتيب المنطقى و تقول أن محتوى النصوص مشوش و متناقض . و فى كتاب *"الأدب المصرى القديم"* تصف الكاتبه "ميريام ليشتهايم" متون التوابيت بأنها تتذبذب ما بين أقوال مبالغ فيها و مخاوف مثيره للشفقه ، و تقول أنها تعكس خيال انسانى جامح الى درجه يتعذر فهمها ، و عند مقارنتة مع حقائق الحياه يبدو هذا الخيال أقرب الى البارانويا (جنون العظمه) . و فى كتاب *"أهرامات مصر القديمه"* يشير الكاتب "ستيفن ادواردز" للأدب الدينى فى مصر القديمه بشكل عام و يقول أن العناصر القديمه التى شكلت التقاليد العتيقه و قوانينها استمرت جنبا الى جنب مع عناصر جديده مبتكره حتى و ان بدت العناصر المستحدثه زائده أو غير منسجمه مع العناصر القديمه فى بعض الأحيان . عند محاولة فهم النصوص الدينيه المصريه يبدو الأمر و كأننا نبحث فى الظلام عن مفتاح الحقيقه . فى

سياق هذا الفصل سنورد المزيد من الأمثله على الآراء السلبيه لبعض علماء المصريات فى القرن العشرين حول الأدب الدينى المصرى .

35) For an excellent account of the ongoing significance of Francis Bacon , see Theodore Roszak *"Where the Wasteland Ends"* .

أنظر كتاب *"حيث تنتهى الأرض المقفره"* للكاتب "تيودور روزاك" ، و هو من أفضل المصادر التى تتناول أستمرار تأثير "فرانسيس بيكون" على الثقافه الغربيه .

36) William Warburton , *"The Divine Legation of Moses"* , discussed in Martin Bernal *"Black Athena"* .

أنظر مناقشة كتاب *"رسالة موسى الالهيه"* للكاتب "ويليام واربيرتون" و التى وردت فى كتاب *"أثينا السوداء"* للكاتب "مارتن برنال" .

37) This was the view of influential ancient sources such as Chaermon , Plutarch , Iamblichus , and the Corpus Hermeticum .

ذلك هو رأى الفلاسفه و المؤرخين القدماء ، و منهم "شيرمون" و "بلوتارك" و "ايامبليكوس" ، و أيضا ما ورد فى "متون هرمس" .

38) See Beatrice Goff , *"Symbols of Ancient Egypt in the Late Period"* . A view similar to Beatrice Goff's is expressed in Esmond Wright *"The Ancient World"* : Imprisoned within this mental framework of a non-mechanical universe , accepting without question the validity of ancient documents , the Egyptians were doomed to pursue a course of thought which , while it grew broader and more elaborately patterned at every step , ultimately led nowhere .

أنظر كتاب *"الرموز المصريه القديمه فى العصر المتأخر"* للكاتبه "بياتريس جوف" . للكاتب "اسموند رايت" رأى مشابه لرأى الكاتبه "بياتريس جوف" . فى كتابه *"العالم القديم"* يقول "اسموند رايت" : كان المصريون القدماء سجناء نمط فكرى يرى الكون غير ديناميكى و يؤمن بالنصوص القديمه دون نقاش و هكذا كان قدرهم أن يتبعوا نمط تفكير لا يؤدى الى شئ ، مهما اتسع نطاق هذا الفكر و تم تنميقه فى كل خطوه من خطوات تطوره .

39) See Barry J. Kemp *"Ancient Egypt : Anatomy of a Civilization"* .

أنظر كتاب *"تشريح الحضاره المصريه القديمه"* للكاتب "بارى كيمب" .

40) The groundwork for this view was laid by Francis Bacon and developed in the nineteenth century by Auguste Comte , Charles Taylor and James Frazer , all of whom will be discussed in the next section . Among twentieth-century historians of science , Benjamin Farington and James Jeans are typical in the assumption that the priesthood held back the development of a real understanding of the world . For Benjamin Farington *"Science in Antiquity"* , scientific knowledge was the creation and property , not of

priests who claimed to represent the gods , but of men whose only claim to be listened to lay in their appeal to the common reason of mankind . For James Jeans *"The Growth of Physical Science"* , the "true science spirit" first began to flourish only with the "liberation of knowledge from priesthood and its transfer to the laity" .

تشكل أفكار "فرانسيس بيكون" الأساس الذى يقوم عليه ذلك الرأى الذى تطور بعد ذلك فى القرن التاسع عشر على يد "أوجست كونت" و "تشارلز تيلور" و "جيمس فريزر" . سنناقش آراء هؤلاء فى الفقرات التاليه . يعتبر "بنيامين فارينجتون" و "جيمس جينز" من الباحثين البارزين فى تاريخ العلم فى القرن العشرين ، و هم من أهم المؤيدين للفرضيه التى تقول أن طبقة الكهنة كانت تعرقل تطور فهم الانسان القديم للعالم . يرى الكاتب "بنيامين فارينجتون" فى كتابه *"العلم فى العالم القديم"* أن العلم صنعه رجال يجدر الاستماع لهم فقط لأن العقل الانسانى يفهمهم ، و ليس من صنع كهنه يدعون أنهم يمثلون الآلهه . يرى الكاتب "جيمس جينز" فى كتابه *"تطور علم الفيزياء"* أن روح العلم الحقيقى بدأت فى التفتح فقط مع تحرر المعرفه من سيطرة الكهنه و انتقالها الى العامه .

41) See Martin Bernal *"Black Athena"* . In his study , *"Le Probleme des Pyramides d'Egypte"* , Jean-Philippe Lauer wrote , concerning the Pyamids of Giza : From the methmatical poit of view , the study of the pyramids , and especially the Great Pyramid , reveals very remarkable geometrical properties as well as numerical rapports that deserve attention , But the whole problem that this poses is to establish the extent to which the builders were aware of these properties . Compare with Gerald James Toomer's comments in *"The Legacy of Egypt"* , who writes : The truth is that Egyptian mathematics remained at much too low a level to be able to contribute anything of value .. its interest for us lies in its primitive character .

Such attitudes contrast markedly with the detailed examination of Egyptian mathematical thought in Schwaller de Lubicz *"The Temple of Man"* .

أنظر كتاب *"أثينا السوداء"* للكاتب "مارتن برنال" . يقول "جان فيليب لوبير" فى كتابه *"اشكالية الأهرامات المصريه"* عن أهرامات الجيزه : (من وجهة نظر حسابيه تكشف دراسة الأهرمات - و خصوصا أهرامات الجيزه - عن براعه هندسيه فائقه و نسب عدديه تستحق الاهتمام . و لكن المشكله التى تثيرها هذه المعلومات هى ، الى أى مدى كان بناة الأهرام مدركين لهذه النسب الهندسيه و العدديه) . قارن هذا الرأى بتعليقات "جيرالد جيمس تومر" التى وردت فى كتابه *"تراث مصر القديمه"* و التى يقول فيها : (الحقيقه أن الحساب فى مصر القديمه ظل فى مستوى بدائى ، الى درجه تجعله غير قادر على المشاركه فى أى شئ له قيمه . و أهميته بالنسبة لنا تكمن فى بدائيته) . مثل هذه الآراء بالطبع تتناقض مع الدراسه المفصله لعلم الحساب فى مصر القديمه ، و التى وردت فى كتاب *"معبد الانسان"* للكاتب Schwaller de Lubicz .

42) Aristotle *"Metaphysics"* .

أنظر *"ما وراء الطبيعه"* للفيلسوف اليونانى "أرسطو" .

43) Strabo *"Geography"* , translsted by Horace Leonard Jones , Diogenes Laertius *"Lives of Eminent Philosophers"* . Thales' visit to Egypt is testified to in several ancient

sources , for which see Geoffrey S. Kirk and John Earle Raven *“The Presocratic Philosophers”* . An early source for Pythagoras’s visit to Egypt is Isocrates *“Busiris”* , in Jonathan Barnes *“Early Greek Philosophy”* . See also Diogenes Laertius *“Lives of Eminent Philosophers”* on Pythagoras’s mastery of the Egyptian language . For Plato’s visit to Egypt , see Strabo Geography , where Strabo indicates the exact place where Plato spent thirteen years studying with Egyptian priests at Heliopolis . For Plato see also Diogenes Laertius *“Lives of Eminent Philisophers”* , Plutarch *“De Iside et Osiride”* and Iamblichus *“On the Mysteries of the Egyptians”* .

أنظر كتاب *"الجغرافيا"* للفيلسوف اليونانى "سترابو" ترجمة "هوراس ليونارد جونز" ، و كتاب *"حياة الفلاسفه العظماء"* للفيلسوف اليونانى "ديوجانس اللايرتى" . تناولت العديد من المصادر الكلاسيكيه (اليونانيه الرومانيه) رحلة الفيلسوف اليونانى "طاليس" لمصر . للاطلاع على هذه المصادر أنظر كتاب *"الفلاسفه ما قبل سقراط"* بقلم "جوفرى كيرك" و "جون ايرل رافين" . أما ارتحال فيثاغورس لمصر و دراسته فى معابدها فقد ورد فى كتاب *"بوزيريس"* (أبو صير) للفيلسوف اليونانى "ايسقراط" ، و قد ترجم هذا المصدر الى اللغه الانجليزيه فى كتاب *"فلاسفة اليونان القدماء"* للكاتب "جوناثان بارنيس" . للمزيد من المعلومات عن اطلاع الفيلسوف فيثاغورس على أسرار الحروف الهيروغليفيه أنظر كتاب *"حياة الفلاسفه العظماء"* للفيلسوف "ديوجانس اللايرتى" . للاطلاع على رحلة أفلاطون لمصر أنظر كتاب *"الجغرافيا"* للفيلسوف اليونانى "سترابو". فى هذا الكتاب يحدد سترابو المكان الذى أمضى فيه أفلاطون ١٣ سنه يتلقى العلم من كهنة عين شمس . للاطلاع على المزيد عن رحلة أفلاطون لمصر أنظر أيضا كتاب *"حياة الفلاسفه العظماء"* للفيلسوف "ديوجانس اللايرتى" ، و كتاب *"ايزيس و أوزوريس"* للفيلسوف "بلوتارك" ، و كتاب *"عن أسرار قدماء المصريين"* للفيلسوف "ايامبليكوس" .

44) For a full discussion of these authors , see Peter Tompkins *“Secrets of the Great Pyramid”* . See also Martin Bernal *“Black Athena”* .

للاطلاع على نقاش مفصل لأعمال هؤلاء المؤلفين أنظر كتاب *"أسرار الهرم الأكبر"* للكاتب "بيتر تومبكينز" . أنظر أيضا كتاب *"أثينا السوداء"* للكاتب "مارتن برنال" .

45) See Schwaller de Lubicz *“The Temple of Man”* . See also his more accessible *“Sacred Science”* , for Egyptian esotericism and symbolism . For an introduction to the thought of Schwaller de Lubicz John Anthony West *“Serpent in the Sky”* .

أنظر كتاب *"معبد الانسان"* للكاتب Schwaller de Lubicz . أنظر أيضا كتابه *"العلم المقدس"* و الذى يتناول المعرفه و الرموز الروحيه فى مصر القديمه . للاطلاع على مقدمه عن أفكار الكاتب Schwaller de Lubicz أنظر كتاب *"أفعي فى السماء"* للكاتب "جون أنتونى ويست" .

46) See Schwaller de Lubicz *“The Temple of Man”* . See also Sayyed Hussein Nasr *“Religion and the Order of Nature”* .

أنظر كتاب *"معبد الانسان"* للكاتب Schwaller de Lubicz . أنظر أيضا كتاب *"الدين و نظام الطبيعه"* للكاتب "سيد حسين نصر" .

47) See Schwaller de Lubicz *“The Temple of Man”* .

أنظر كتاب *"معبد الانسان"* للكاتب Schwaller de Lubicz .

48) Quoted in Garth Fowden *"The Egyptian Hermes"* . Chaermon's account is preserved in Porphyry *"De abstinentia"* .

ورد ذلك النص فى كتاب *"هرمس المصرى"* للكاتب "جارت فودن" .أما حديث "شيرمون" عن كهنة مصر القديمه فقد ورد فى كتاب *"ضبط النفس"* للفيلسوف "فرفوريوس الصورى" .

49) See Garth Fowden *"The Egyptian Hermes"* .

ورد ذلك النص فى كتاب *"هرمس المصرى"* للكاتب "جارت فودن" .

50) This ancient perspective is to be found in Mesopotamia , India , Persia and Greece as well as in Egypt . In India , Persia and Greece it is expressed in the doctrine of the four (or sometimes five) ages or *yugas* , beginning with the golden age and then proceeding through a silver , bronze and iron age , with each age being characterized by ever greater divorce from and forgetfulness of , our divine origins . See Micrea Eliade *"The Myth of Eternal Return"* . In Mesopotamia and Egypt , the main sources for the view of history as decline are the king lists that in both cultures begin with the earlier kings reigning for staggering lengths of time , which gradually reduce as they near the present . In Egypt the earliest kings are the gods , and their reigns correspond to cosmic cycles , implying that conditions on earth were at that time assimilated to heavenly conditions . See Jeremy Naydler *"Temple of the Cosmos "* .

كانت فكرة انحدار الزمن من عصر ذهبى الى عصر ظلام منتشره فى أنحاء العالم القديم : فى العراق القديم و فى الهند و فارس و اليونان ؛ و أيضا فى مصر . عبرت تلك الفلسفه عن نفسها فى الهند و فارس و اليونان من خلال فكرة عصور اليوجا الأربعه (و أحيانا الخمسه) التى تبدأ بعصر ذهبى فردوسى ثم تنحدر الى عصر فضى ، ثم عصر برونزى ، و تنتهى بعصر الحديد (الظلام) . و مع كل انتقال من عصر قديم الى عصر جديد تبتعد الانسانيه رويدا رويدا عن أصلها الالهى و بمرور الزمن تنساه . أنظر كتاب *"أسطورة العود الأبدى"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . فى العراق القديم و مصر القديمه كانت قوائم الملوك هى المصدر الأساسى الذى يعكس نظرة انسان الحضارات القديمه لحركة التاريخ باعتبارها انحدار من النور الى الظلام . تبدأ تلك القوائم بالملوك الأوائل الذين حكموا لفترات زمنيه طويله جدا ، و بمرور الزمن بدأت فترات حكم الملوك تتقلص الى أن وصلت الى بداية العصور التاريخيه التى تتطابق فيها فترات الحكم مع متوسط عمر الانسان الفانى . فى مصر القديمه كان ال "نترو" (الكيانات الالهيه) هم أول من حكم الأرضين (مصر) و كانت فترات حكمهم هى الدورات الكونيه العظمى . هذا التطابق بين فترة حكم ملك الأرضين و بين الدورات الكونيه يعنى أن الحياه على الأرض فى تلك العصور السحيقه كانت صوره من الحياه فى السماء ، و أن البشر كانوا يعيشون فى تناغم مع النظام الكونى . أنظر كتاب *"معبد الكون"* للكاتب "جيرمى نيدلر" .

51) John Bagnell Bury , in *"The Idea of Progress"* , has succinctly summirzed Francis Bacon's stance : What we call antiquity and are accustomed to revere as such was the youth of the world . But it is the old age and increasing years of the world – the time in which we are now living – that deserves in truth to be called antiquity . We are really the

ancients , the Greeks and Romans were younger than we , in respect to the age of the world . And as we look to an old man for greater knowledge of the world than from the young man , so we have good reason to expect far greater things from our own age than from antiquity , because in the meantime the stock of knowledge has been increased by an endless number of observations and experiments . Time is the great discoverer , and truth is the daughter of time , not of authority .

فى كتاب *"فكرة التطور"* لخص الكاتب "جون باجنيل بيرى" وجهة نظر "فرانسيس بيكون" بهذه العبارات : ان ما نطلق عليه اسم العصور القديمه و التى اعتدنا أن ننظر اليها باحترام و تبجيل هى مرحلة الصبا فى تاريخ الانسانيه . أما العصر الذى نعيشه الآن فهو مرحلة النضج و هو العصر الذى يستحق أن ينظر له باحترام و تبجيل . فى الحقيقه نحن أنضج من الذين سبقونا و نستحق أن نوصف بأننا الكبار . و الاغريق و الرومان بالنسبة لنا يعتبروا صغارا ، لأن موقعهم فى تاريخ الانسانيه سابق لنا . و كما ننظر للرجل العجوز نظرة احترام لأنه يعرف العالم بشكل أعمق من الشاب ، لدينا أيضا سبب وجيه يجعلنا نتوقع من عصرنا الحاضر انجازات أعظم من انجازات العصور القديمه ، لأن حصيلة علم الانسانيه زادت بمرور الزمن و بفضل منهج الملاحظه و الاستقراء و التجربه . ان الزمن هو أعظم مكتشف ، و الحقيقه هى ابنة الزمن ، و ليست ابنة الثقه العمياء فى التراث القديم .

52) John Bagnell Bury , *“The Idea of Progress”* .

أنظر كتاب *"فكرة التطور"* للكاتب "جون باجنيل بيرى" .

53) John Bagnell Bury , *“The Idea of Progress”*

أنظر كتاب *"فكرة التطور"* للكاتب "جون باجنيل بيرى" .

54) Twelve years after the *“Origin of Species”* , Darwin drove home the point in his “Descent of Man” . There we read in the penultimate paragraph of the concluding chapter : “The main conclusion arrived at in this work , namely , that man is descended from some lowly organised form will , I regret to think , be highly distasteful to many . But there can hardly be a doubt that we are descended from barbarians” .

بعد مرور ١٢ سنه على كتابه *"أصل الأنواع"* ، قام "تشارلز داروين" ببلورة فكره فى كتاب *"أصل الانسان"* . فى هذا الكتاب نقرأ فى الفقره قبل الأخيره من الفصل الأخير : ان النتيجه التى توصلت اليها فى هذه الدراسه هى أن الانسان ينحدر من أحد أشكال الكائنات الحيه البدائيه ، و هى للأسف نتيجه لا يستسيغها الكثيرون . و لكننا بلا شك ننحدر من كائنات بدائيه .

55) See Edward Burnett Taylor , *“Primitive Culture”* .

أنظر كتاب *"الثقافه البدائيه"* للكاتب "ادوارد برنت تايلور" .

56) Edward Burnett Taylor , *“Primitive Culture”* . See also Edward Evans-Pritchard , *“Theories of Primitive Religion”* , for a succinct summary of Taylor’s views .

أنظر كتاب "*الثقافه البدائيه*" للكاتب "ادوارد برنت تايلور" . أنظر أيضا كتاب "*نظرية الدين البدائى*" للكتاب "ادوارد ايفانز بريتشارد" ، و به ملخص لرأى "ادوارد برنت تايلور" .

57) In *"The Golden Bough"* , James Frazer wrote : I would suggest that a tardy recognition of the inherent falsehood and barrenness of magic set the more thoughtful part of mankind to cast about for a truer theory of nature and a more fruitful method of turning her sources to account . The shrewder intelligences must in time have come to perceive that magical ceremonies and incantations did not really effect the results which they were designed to produce .. It was a confession of human ignorance and weakness . Man saw that he had taken for causes what were no causes , and that all his efforts to work by means of these imaginary causes had been in vain .

For the confusion of magic and religion in Egypt , see *"The Golden Bough"* , 52f.

فى كتاب "*الغصن الذهبى*" يقول "جيمس فريزر" : (لقد أدرك البشر الأكثر تعقلا أخيرا زيف السحر و عقمه و بدأوا فى البحث عن رؤيه أكثر واقعيه للطبيعه و عن طريقه فعاله لاستغلال ثرواتها . كما أدرك البشر الأكثر ذكاءا أن الطقوس السحريه و التعاويذ لا تحقق النتائج التى ترمى اليها . ان هذه الطقوس و التعاويذ هى اعتراف بجهل الانسان و ضعفه . كان الانسان القديم يرجع أحداث عالمنا الى أسباب ليست حقيقيه ، و كانت كل انجازاته مستمده من هذه الأسباب التخيليه ، و لذلك كانت جهوده بلا جدوى) . للاطلاع على المزيد عن موضوع اختلاط الدين بالسحر فى مصر القديمه أنظر كتاب "*الغصن الذهبى*" للكاتب "جيمس فريزر" .

58) James Frazer , "The Golden Bought" , 711f. .

أنظر كتاب "*الغصن الذهبى*" للكاتب "جيمس فريزر" .

59) For a view of various nineteenth- and early-twentieth-century theories of religion influenced by evolutionary perspective , see Eric J. Sharpe , *"Comparative Religion : A History"* , chapter 3 .

للاطلاع على العديد من النظريات فى القرن التاسع عشر و أوائل القرن العشرين حول تأثر الدين بفكرة التطور أنظر الفصل الثالث من كتاب "*تاريخ الأديان المقارن*" للكاتب "ايريك شارب" .

60) Sir John Lubbock , *"The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man"* , summarized in Eric J. Sharpe , *"Comparative Religion : A History"*.

أنظر كتاب "*أصل الحضاره و ماضى الانسان البدائى*" للكاتب "جون لوبوك" ، و يمكنك الاطلاع على ملخصه فى كتاب "*تاريخ الأديان المقارن*" للكاتب "ايريك شارب" .

61) Alan Coates Bouquet's popular survey of the history of religion , *"Comparative Religion"* , provides a good example of such attitudes . Bouquet subscribed to the view that "magic is religious practice that has lost its theology" and regarded the shaman as "an epileptic or neurotic – or even drunkard , who in his potations has his tonque loosed .

For Bouquet , there was little boubt that ethical monotheism is the highest form of religion and that corresponds more or less exactly to Christianity . Interestingly , he regarded the pharaoh Akhenaton as an early ethical monotheist .

من أوضح الأمثلة على ذلك كتاب *"الدين المقارن"* للكاتب "آلان كوتس بوكيت" ، و هو دراسه لتاريخ الأديان حظيت باهتمام القراء . كان "بوكيت" مؤيدا للرأى الذى يقول أن "السحر هو ممارسات دينيه تفتقد الجانب اللاهوتى" و يرى أن الشامان أقرب الى رجل مصاب بصرع أو بحاله عصبيه أو رجل ثمل ينطلق لسانه عندما يتناول عقاقيره المخدره يرى "بوكيت" أن التوحيد القائم على الأخلاق هو أسمى أشكال الدين ، و هو الشكل الذى ينطبق تماما على المسيحيه و من الجدير بالذكر أن "بوكيت" كان يرى اخناتون من أوائل من نادوا بالتوحيد .

62) James Henry Breasted , *"The Development of Religion and Thought"* .

أنظر كتاب *"تطور الدين و الفكر فى مصر القديمه"* للكاتب "جيمس هنرى بريستد" .

63) James Henry Breasted , *"The Development of Religion and Thought"* . Breasted was obviously deeply moved by Akhenaten , and regarded his gospel of the beauty and beneficence of natural order as a precursor of eighteenthe- and nineteenth-century Romanticism . Akhenaten was , for Breasted , a peculiarly modern soul born several thousand years before his time , the "earliest idealist" , almost a Baconian – who "appeals to no myths , to no ancient and widely accepted versions of the dominion of the gods to no customs sanctified by the centuries" .

أنظر كتاب *"تطور الدين و الفكر فى مصر القديمه"* للكاتب "جيمس هنرى بريستد" . من الواضح أن "جيمس هنرى بريستد" كان معجبا باخناتون و كان يرى فى أناشيده التى تحتفى بالجمال و النظام الكونى ارهاصات للحركه الرومانسيه التى ظهرت فى أوروبا القرن الثامن عشر و التاسع عشر . كان "اخناتون" فى نظر "بريستد" روحا تنتمى للعصر الحديث و لكنها ولدت قبل أوانها بآلاف السنين ، و هو أول من نادى بالمثاليه ، بل أن أفكاره تشبه أفكار "فرانسيس بيكون" التى لا تميل للأساطير و لا لهيمنة الكائنات الالهيه التى كانت مقبوله فى العصور القديمه ، و لا للتقاليد التى تكتسب قوه و قدسيه كلما مر عليها الزمن .

64) James Henry Breasted , *"The Development of Religion and Thought"* .

أنظر كتاب *"تطور الدين و الفكر فى مصر القديمه"* للكاتب "جيمس هنرى بريستد" .

65) See Sir. Alan Gardiner , *"Egyptian Grammer"* .

أنظر كتاب *"قواعد النحو المصرى"* للسير "آلان جاردنر" .

66) See Sir Alan Gardiner , *"Egyptian Grammer"* .

أنظر كتاب *"قواعد النحو المصرى"* للسير "آلان جاردنر" .

67) Barbara Watterson , *"The Gods of Ancient Egypt"* . Robert Kriech Ritner , *"The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice"* , has complained that James Frazer's

"The Golden Bough" still underlies all discussions of magic in Egyptology , and states that Egyptology has yet to question its Frazerian attitude to the subject .

أنظر كتاب *"آلهة مصر القديمه"* للكاتبه "باربارا واترسون" . فى كتاب *"آليات الممارسات السحريه فى مصر القديمه"* يقول "روبرت كريتش ريتنر" أن علم المصريات يعتمد على أفكار "جيمس فريزر" التى وردت فى كتابه *"الغصن الذهبى"* عند مناقشة موضوع السحر فى مصر القديمه . يرى "ريتنر" أن علم المصريات عليه أن يعيد النظر فى رأى "جيمس فريزر" فى السحر المصرى و يفنده .

68) For a discussion of Freud's views , see Evans-Pritchard , *"Theories of Primitive Religion"* . See also Paul Radin's study *"Primitive Religion"* , in which he argues that in primitive religions the "neurotic-epileptoid mentality" dominates . This observation (or diagnosis) applies both to shamans and priests in more complex civilization such as ancient Egypt . See Paul Radin *"Primitive Religion"* .

للاطلاع على مناقشه لأفكار "سيجموند فرويد" أنظر كتاب *"نظريات حول الدين البدائى"* للكاتب "ايفانز بريتشارد" . أنظر أيضا كتاب *"الدين البدائى"* للكاتب "بول رادين" ، و فيه يقول الكاتب أن الأديان البدائيه تهيمن عليها عقليات تشبه عقليات مصابى الصرع و الحالات العصبيه . تنطبق هذه الملاحظه (أو ذلك التشخيص) على الشامانز فى المجتمعات البدائيه ، و على الكهنه فى الحضارات الراقيه مثل حضارة مصر القديمه . أنظر كتاب *"الدين البدائى"* للكاتب "بول رادين" .

69) Julian Jaynes , *"The Origins of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind"* . See also Vincent Tobin "The Bicameral Mind as a Rationale of Egyptian Religion" in *"Studies in Egyptology"* : presented in Miriam Lichtheim , volume 2 . While Tobin is sympathetic to Jaynes , he points to a range of instances in ancient Egypt that do not support the bicameral theory .

أنظر كتاب *"جذور الوعى عند تحليل العقل الازدواجى"* للكاتب "جوليان جاينز" . أنظر أيضا كتاب *"العقل الازدواجى كأساس منطقى للديانه المصريه"* للكاتب "فينسنت توبين" . رغم موافقه "توبين" لآراء "جوليان جاينز" ، الا أنه يذكر العديد من الأمثله فى مصر القديمه تفند نظرية العقل الازدواجى .

70) Ken Wilber , *"Up From Eden : A Transpersonal View of Human Evolution"* . Wilber's account of Egyptian religion is remarkably ill informed .

أنظر كتاب *"الصعود من جنة عدن : رؤية موضوعيه لتطور البشريه"* للكاتب "كين ويلبر" . من الواضح عدم دقة المصادر التى بنى عليها "كين ويلبر" رأيه فى الديانه المصريه .

71) Carl Jung writes in *"Psychology and Religion"* , volume 11 of The Collected Works of Carl G. Jung : Since the development of consciousness requires the withdrawal of all the projections we can lay our hands on , it is not possible to maintain any non-psychological doctrine about the gods . If the historical process continues as hitherto , then everything of a divine or demonic character outside us must return to the psyche , to the inside of the unknown man , whence it apparently originated .

يقول عالم النفس السويسرى "كارل يونج" فى كتاب *"علم النفس و الدين"* : ان تطور الوعى يتطلب انسحاب كل التصورات التى يمكن أن نضع عليها أيدينا . لذلك فلا يمكن أن نمنع أنفسنا من النظر الى آلهه الأديان القديمه بعين علم النفس . ان كل الكائنات الماورائيه سواء كانت الهيه أو شيطانيه يجب أن تعود الى النفس ، تلك النفس الانسانيه المجهوله هى أصل تلك الكائنات و منشأها .

72) Erich Neumann , *"The Origins and History of Consciousness"* .

أنظر كتاب *"أصل الوعى و تاريخه"* للكاتب "ايريش نويمان" .

73) Erich Neumann , *"The Origins and History of Consciousness"* : "In the course of its ontogenetic development , the individual ego consciousness has to pass through the same archetypal stages which determined the evolution of consciousness of the life of humanity . The individual has in his own life to follow the road that humanity has trod before him" .

يقول الكاتب "ايريش نويمان" فى كتاب *"أصل الوعى و تاريخه"* : على الأنا الفرديه فى نشأتها و تطورها أن تمر بنفس المراحل الأزليه التى شكلت الوعى الجمعى للانسانيه . على الفرد أن يتبع فى حياته الشخصيه نفس الطريق الذى سلكته الانسانيه قبله .

74) See Frederick Gard Fleay *"Egyptian Chronology"* . For the cosmic cycles that underlie the long reigns of the gods , see Jeramy Naydler , *"Temple of the Cosmos"* .

أنظر كتاب *"التأريخ المصرى"* للكاتب "فريدريك جارد فلى" . للاطلاع على علاقة الدورات الكونيه بقوائم الملوك و خاصة فترات حكم ال "نترو" الطويله أنظر كتاب *"معبد الكون"* للكاتب "جيرمى نيدلر" .

75) The principle is adhered to in the New Kingdom Turin Canon , the Saite scheme recorded by Herodotus , the Manethonic chronology , and the scheme of Eratosthenes preserved by Eusebius . See Freredick Gard Fleay , *"Egyptian Chronology"* .

يتضح الالتزام بهذا المبدأ فى قائمة الملوك ببردية تورين من عصر الدوله الحديثه ، و قائمة "سايس" (صا الحجر ، مركز بسيون ، محافظة الغربيه) التى سجلها "هيرودوت" فى كتابه *"التاريخ"* ، و فى قوائم الملوك التى ذكرها الكاهن المصرى مانيتون السمنودى ، و فى قوائم "ايراتوستينس" التى حفظها "يوسابيوس القيصرى" فى أعماله . أنظر كتاب *"التأريخ المصرى"* للكاتب "فريدريك جارد فلى" .

76) See Jeremy Naydler , *"Temple of the Cosmos"* . See also Christian Jacq *"La tradition primordiale"* , and Arthur Versluis *"The Egyptian Mysteries"* .

أنظر كتاب *"معبد الكون"* للكاتب "جيرمى نيدلر" . أنظر أيضا كتاب *"التراث العتيق لمصر القديمه"* للكاتب "كريستيان جاك" ، و كتاب *"الأسرار المصريه"* للكاتب "آرثر فرسلويس" .

77) See chapter 2 , note 27 .

أنظر الفصل الثانى ، ملحوظه رقم ٢٧

78) See Corpus Hermeticum , in *"Hermetica"* .

أنظر متون هرمس

79) See Corpus Hermeticum , in *"Hermetica"* . أنظر متون هرمس

80) See Plato , *"Timaeus"*. أنظر محاورة تيمايوس لأفلاطون

81) John Albet Wilson , *"The Culture of Ancient Egypt"* .

أنظر كتاب *"حضارة مصر القديمه"* للكاتب "جون ألبرت ويلسون" .

82) William Joseph Murnane , *"Guide to Ancient Egypt"* .

أنظر كتاب *"المرشد الى مصر القديمه"* للكاتب "ويليام جوزيف مورنين" .

83) Philippe Derchain *"Symbols and Metaphors in Literature and Representations of Private Life"* , Wolfhart Westendorf *"Symbol , Symbolik"* in *"Lexikon der Aegyptologie"* , Robert R. Ritner , *"The Michanics of Ancient Egyptian Magical Practice"* , and Richard H. Wilkinson *"Symbol and Magic in Ancient Egyptian Art"* .

أنظر كتاب *"الرموز و التعبيرات المجازيه فى أدب و فن الحياه اليوميه"* للكاتب "فيليب درشان" ، و كتاب *"الرموز و علمها"* للكاتب "ولفهارت ويستندورف" ، و كتاب *"آليات الممارسات السحريه فى مصر القديمه"* للكاتب "روبرت ريتنر" ، و كتاب *"الرمز و السحر فى الفن المصرى"* للكاتب "ريتشارد و يلكينسون" .

84) On the religious historians' understanding of the relationship of daily-life activities to religion , see Mircea Eliade , *"Patterns in Comparative Religion"* . See also Raffaele Pettazoni , "The Supreme Being : Phenomenological Structure and Historical Development" , in *"The History of Religion"* ed. Mircea Eliade and Joseph Kitagawa . See also John Anthony West *"Serpent in the Sky"* . For a Symbolist interpretation of the Old Kingdom tombs of Ti , Ptah-hotep , Mereruka and Kagemni at Sakkara see John Anthony West , *"The Traveller's key to Ancient Egypt"* .

أنظر كتاب *"نماذج من الأديان المقارنه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" و الذى يناقش فهم علماء تاريخ الأديان للعلاقه بين أنشطة الحياه اليوميه و الدين . أنظر أيضا كتاب *"الكيان الالهى الأسمى : البنيه الفينومينولوجيه و التطور التاريخى"* للكاتب "رافاييل بيتازونى" ، و كتاب *"أفعى فى السماء"* للكاتب "جون أنتونى ويست" . للاطلاع على تفسير رموز الحياه اليوميه التى ظهرت فى مقابر الدوله القديمه بسقاره كمقبرة "تى" و "بتاح حتب" و "ميريروكا" و "كاجمنى" أنظر كتاب *"دليل المرتحل الى مصر القديمه"* للكاتب "جون أنتونى ويست" .

85) Stephen Edwards , *"The Pyramids of Egypt"* .

أنظر كتاب *"أهرامات مصر"* للكاتب "ستيفن ادواردز" .

86) Alan Gardiner , *"Egypt of the Pharaohs"* .

أنظر كتاب *"مصر الفراعنه"* للكاتب "آلان جاردنر" .

87) Cyril Aldred , *"Art in Ancient Egypt"* , volume 3 .

أنظر كتاب *"الفن فى مصر القديمه"* ، الجزء الثالث ، للكاتب "سيريل ألدريد" .

88) Adolf Erman , *"Life in Ancient Egypt"* .

أنظر كتاب *"الحياه اليوميه فى مصر القديمه"* للكاتب "أدولف ايرمان" .

89) Erik Hornung , *"Conceptions of God in Ancient Egypt"* .

أنظر كتاب *"مفهوم الاله فى مصر القديمه"* للكاتب "ايريك هورنونج" .

90) One of the few contemporary Egyptologists to recognize the far-reaching implications of accepting the existence of mysticism in ancient Egypt is Alison Roberts , who , in "My Heart , My Mother" , writes : Accepting that ancient Egyptian religion involved a journey of return to primal origins – and that Egyptians practised rituals in their temples aimed at such a rebirth – necessitates a complete re-evaluation , not only of the Underworld Books , but also ancient Egyptian possible contribution to much later religious developments including Hermetic traditions . In particular , it must raise serious questions about the mythodological adequacy of studying Hermetic and Gnostic texts .. whith little or no consideration of how they might have been influenced by earlier Egyptian religion .

تعتبر الكاتبه "أليسون روبرتس" من علماء المصريات القلائل الذين يؤكدون معرفة قدماء المصريين للتجارب الروحيه و يدركون ما ينطوى عليه ذلك . فى كتابها *"يا قلبى يا أمى"* تقول "أليسون روبرتس" : عرفت الديانه المصريه القديمه أن الروح تسعى للارتحال و العوده الى مصدر الوجود و ينبوع الخلق ، و كان المصريون القدماء يمارسون فى معابدهم طقوسا تهدف الى مساعدة الروح على تحقيق ذلك الهدف . ان فهم علماء المصريات لتلك الحقيقه يعنى اعادة النظر فى مغزى كتب العالم الآخر المصريه ، و فى تأثير الديانه المصريه على نشأة و تطور الفلسفه الهرمسيه . و يعنى أيضا اعادة النظر فى المنهج الذى يجب استخدامه فى دراسة النصوص الهرمسيه و الغنوصيه . فلا يمكن فهم هذه النصوص دون أن نضع فى اعتبارنا كيف تأثرت هذه الفلسفات بالديانه المصريه القديمه .

91) According to Martin Bernal , *"Black Athena"* , during the 1880s and '90s : the last traces of the Platonic and Hermetic respect for Egypt were being expelled from academia , and a full-scale attack on the older Egyptology was launched .

يقول الكاتب "مارتن برنال" فى كتابه *"أثينا السوداء"* : ما بين عام ١٨٨٠ و ١٨٩٠ ميلاديه تخلصت الأوساط الأكاديميه من كل آثار الاحترام الذى أظهرته الفلسفات الكلاسيكيه (كالأفلاطونيه و الهرمسيه) لمصر القديمه باعتبارها مهد الحضاره و أصل المعرفه ، و استبدل هذا الاحترام و التبجيل بالهجوم على علماء المصريات الأوائل الذين رأوا فى مصر القديمه مهدا للحضاره .

92) John Baines , *"Restricted Knowledge , Hierarchy and Decorum"* . It is for this reason , as Geraldine Pinch , *"Magic in Ancient Egypt"* , has recently confirmed , that : Professional Egyptologists prefer to distance themselves from the popular image of Egypt

as the source of occult knowledge . They tend to stress the numerous practical achievements of Egyptian civilization and those Egyptian writings that expound a pragmatic and cheerful philosophy of life .

For Erik Horning , *The Secret Lore of Egypt* , the notion that Egypt is a source of esoteric wisdom is the defining mark of "Egyptosophy" to be distinguished from the academic discipline of "Egyptology" by the fact that Egyptosophy is the study of an "imaginary Egypt" that bears only a loose relationship to the historical reality .

أنظر كتاب *"المعرفه المحظوره : التسلسل و الاتساق"* للكاتب "جون بينز" . تقول الكاتبه "جيرالدين بينش" فى كتابها *"السحر فى مصر القديمه"* : (لهذا السبب يميل علماء المصريات للابتعاد عن الفكره السائده عن مصر القديمه باعتبارها مهد المعرفه الروحيه . يفضل علماء المصريات التركيز على الانجازات العمليه للحضاره المصريه و على النصوص التى يبدو منها أن قدماء المصريين كانوا يميلون للتفكير العملى و الاستمتاع بالحياه) . فى كتاب *"الحكمه السريه فى مصر القديمه"* يبين الكاتب "ايريك هورنونج" الفرق بين علم الايجيبتولوجى (المصريات) الأكاديمى و بين علم الايجيبتوصوفى (الصوفيه المصريه) . يكمن الفرق بين الاثنين فى أن علم الايجيبتوصوفى يرى فى مصر القديمه مهد الحكمه و المعرفه و هى مصر تخيليه ليس لها علاقه بمصر التاريخيه التى تدور حولها دراسات علم الايجبتولوجى (المصريات) .

93) Alexandre Moret , *"Mysteres egyptiens"* .

أنظر كتاب *"الأسرار المصريه"* للكاتب "اليكساندر موريه" .

94) Sotirios Mayassis , *"Mysteres et initiations de l'Egypte ancienne"* .

أنظر كتاب *"الأسرار و الولاده الروحيه فى مصر القديمه"* للكاتب "سوتيريوس ماياسيس" .

95) Sotirios Mayassis , *"Mysteres et initiations de l'Egypte ancienne"* . See also Francois Daumas , *"Y eut-il des mysteres en Egypte ?"* . See also William Brede Kristensen *"Life Out of Death"* , for whom Egyptian religion was a mystery religion "par excellence" because it was based on understanding that the mystical experience of dying prior to one's actual physical death put one in touch with the normally hidden spiritual source of life .

أنظر كتاب *"الأسرار و الولاده الروحيه فى مصر القديمه"* للكاتب "سوتيريوس ماياسيس" . أنظر أيضا كتاب *"هل عرفت مصر القديمه شعائر الأسرار ؟"* للكاتب "فرانسوا دوما" ، و كتاب *"خروج الحياه من الموت"* للكاتب "ويليام بريد كريستنزن" . رأى "ويليام بريد كريستنزن" أن كل سمات ديانات الأسرار تنطبق على الديانه المصريه القديمه ، و السبب فى ذلك أنها تقوم على فكره جوهريه مفادها أن تجربة الموت الاختيارى / الواعى التى يقوم بها الانسان فى حياته و التى تسبق موت الجسد هى التى تصله بعالم الروح و ينبوع الحياه الذى يظل خفيا عنا فى حياتنا الدنيا .

96) Their work has for the most part been ignored , save for the occasional acid review . See , for example , Thomas George Allen's review of Sotirios Mayassis "Le Livre des

Morts de l'Egypte ancienne est un livre d'Initiation" . See also John Baines' remarks in *"Restricted knowledge , Hierarchy and Decorum"* .

تم تجاهل أعمالهم بوجه عام ، باستثناء بعض الانتقادات اللاذعه من وقت لآخر . أنظر نقد "توماس جورج آلن" لكتاب*"كتاب الابتهالات و كتاب الولاده الروحيه فى مصر القديمه"* للكاتب "سوتيريوس ماياسيس" . أنظر أيضا الملاحظات التى دونها "جون بينز" فى كتابه*"المعرفه المحظوره : التسلسل و الاتساق"* .

97) Edward F. Wente *"Mysticism in Pharaonic Egypt"* . The texts in question are the Book of What is in the Underworld (Amduat) and the Book of the Gates . See also Francois Daumas , *"Y eut-il des mysteres en Egypte ?"* .

أنظر كتاب*"التجارب الروحيه فى مصر القديمه"* للكاتب "ادوارد وينتى" . النصوص المشار اليها فى هذا السياق هى كتاب ال "ايمى دوات" (ما هو كائن فى العالم الآخر) . أنظر أيضا كتاب*"هل عرفت مصر القديمه شعائر الأسرار ؟"* للكاتب "فرانسوا دوما" .

98) Edward F. Wente *"Mysticism in Pharaonic Egypt"*. See also William Brede Kristensen *"Life Out of Death"* : The funerary text also operates for life here on earth , the eternal blessing is connected with earthly happiness , which was also the idea in the Greek mystery religion .

أنظر كتاب*"التجارب الروحيه فى مصر القديمه"* للكاتب "ادوارد وينتى" . أنظر أيضا كتاب*"خروج الحياه من الموت"* للكاتب "ويليام بريد كريستنزن" ، و الذى جاء فيه : ان النصوص التى تخدم الشعائر الجنائزيه تعمل أيضا لخدمة الأحياء على الأرض ، فمن عالم الموت تحل البركه الأبديه على عالم الحياء و تجلب لهم السعاده على الأرض ، و هى نفس الفكره التى تقوم عليها ديانات الأسرار اليونانيه .

99) Jan Assmann , *"Egyptian Solar Religion"* . A similar perspective is offered in Stephen Quirke , *"The Cult of Ra"* .

أنظر كتاب*"الديانه الشمسيه المصريه"* للكاتب "جان أسمان" . نفس الفكره نجدها أيضا فى كتاب*"ديانة رع"* للكاتب "ستيفن كويرك" .

100) Jan Assmann , *"Egyptian Solar Religion"* : The Egyptian expression for the inner aspect of the cult is *"seshetau"* (lit. that which has been made inaccessible) . If we translate this by the word *"mysteries"* , we have to dispense with some of the meanings of the Greek , e.g. initiation and anticipation of death and apotheosis of the initiate . Note , however , that Assmann's stance in his essay *"Death and Initiation"* is more ambivalent

يقول الكاتب "جان أسمان" فى كتابه*"الديانه الشمسيه المصريه"* : كان المصريون يعبرون عن الجانب الباطنى / الخفى من الديانه بكلمة "شيتاو" (و معناها الحرفى : الأشياء الخفيه/المحتجبه) . اذا ترجمنا كلمة "شيتاو" الى الأسرار فان المعنى يقترب من المفهوم اليونانى للأسرار التى يمر فيها المريد بتجربة الموت الاختيارى الواعى الذى تعقبه القيامه أو الولاده الروحيه . و لكن لاحظ أن رأى "جان أسمان" فى مقال*"الموت و الولاده الروحيه"* يتناقض مع الرأى السابق .

101) Alison Roberts , *"My Heart , My Mother"* .

أنظر كتاب *"يا قلبي يا أمي"* للكاتبه "أليسون روبرتس" .

102) Alison Roberts , *"My Heart , My Mother"* . For the Book of the Dead being intended for use by the living , it is interesting to find that Karl Lepsius , as far back as 1867 , in his *"Aeltests Texts des Totenbuch nach Sarkophagen des Aegyptischen Reiches im Berliner Museum"* , saw it a book of practical instruction .. to inform the individual , intent on his spiritual welfare , about what already on earth should be known and prepared him for his death , quoted in Walter Federn , *"The Transformations in the Coffin Texts : A New Approach"* . See also Terence QuQuesne , *"A Coptic Initiatory Invocation"* , who compares the Book of the Dead to the Tibetan *"Bardo Thodal"* and claims that "both works are clearly intended to be for spiritual (or magical) practice" . See also Gertrude Thausing *"Der Auferstehungsgedanke in aegyptischen religioesen texten"* .

أنظر كتاب *"يا قلبي يا أمي"* للكاتبه "أليسون روبرتس" . فى مصر القديمه لم يكن كتاب الموتى (الخروج للنهار) يخدم الموتى فقط و انما يخدم أيضا الأحياء . من الجدير بالانتباه هنا أن عالم المصريات "كارل ليبسيوس" فى كتابه *"كتاب الموتى المسجل على التوابيت المصريه فى متحف برلين"* الذى صدر سنة ١٨٦٧ ميلاديه كان يرى أن كتاب الموتى هو كتاب يتضمن تعليمات لممارسات عمليه هدفها اعداد المريد لتجربة الموت التى تنتهى بولادة الروح ولاده سماوية و حيازتها الاشراق . وردت نفس الفكره أيضا فى كتاب *"فصول التحولات بمتون التوابيت : رؤيه جديده"* للكاتب والتر "فيديرن" . أنظر أيضا كتاب *"ابتهال قبطى لقيامة الروح"* للكاتب "تيرينس دى كويسنا" ، و فيه يقارن الكاتب بين كتاب الموتى فى مصر و كتاب "باردو تودال" فى التيبيت و يقول أن هذه الكتب كانت تستخدم فى ممارسات روحيه (أو سحريه) . أنظر أيضا كتاب *"مفهوم القيامه فى النصوص المصريه القديمه"* للكاتبه "جيرترود تاوزينج" .

103) Walter Federn , *"The Transformations in the Coffin Texts : A New Approach"* .

أنظر كتاب *"فصول التحولات فى متون التوابيت : رؤيه جديده"* للكاتب "والتر فيديرن" .

104) Walter Federn , *"The Transformations in the Coffin Texts : A New Approach"* . Not surprisingly , Federn's view have been criticized from the orthodox standpoint of the funerary interpretation . See Harco Willems , *"The Coffin of Heqata"* . Willems's criticism includes the work of Edward F. Wente *"Mysticism in Pharaonic Egypt"*.

أنظر كتاب *"فصول التحولات فى متون التوابيت : رؤيه جديده"* للكاتب "والتر فيديرن" . تعرض رأى الكاتب "والتر فيديرن" للنقد من مؤيدى التفسير الجنائزى للنصوص الدينيه المصريه ، و هو شئ متوقع . أنظر أيضا كتاب *"تابوت حقا تا"* للكاتب "هاركو ويلليمز" ، و فيه ينتقد الكاتب عدة آراء و منها رأى الكاتب "ادوارد وينتى" التى عبر عنها فى كتاب *"التجارب الروحيه فى مصر القديمه"* .

CHAPTER 3 (الفصل الثالث) :-

1) The term *mysteries* has often been used rather loosely by Egyptologists during the twentieth century in relation to Osirian rites . For Example Heinrich Schaefer , *"Die Mysterien des Osiris in Abydos"* , applied it to the ritual (much of it could be described as pageant) of Osiris at Abydos , Hermann Junker , *"Die Mysterien des Osiris"* in Internationale Woche fuer Religions-Ethnologies , and Emile Chassinat , *"Le Mystere d'Osiris au mois de Khoiak"* , also refer to Osirian ceremonies during Khoiak as *"mysteries"* . For Alexandre Moret , *"Mysteres egyptiens"* , and Sotirios Mayassis , *"Mysteres et initiation de l'Egypte ancienne"* , a number of non-Osirian rituals are also covered by the term . Terence DuQuesne , *"Effective in Heaven and Earth"* , has sought to link the term *"mysteries"* to rites used for especially mystical ends . This linkage is essential , but in the ancient Egyptian religion context it requires that what is understood to constitute a *"mystical end"* is broader than that of mystic union alone . Terence DeQuesne is not completely clear where he stands on this issue , but he does appear to regard traveling to other worlds and altered states of consciousness as mystical ends , despite his original definition of mysticism in the narrower terms of mystic union .

For the use of the term *"mysteries"* as involving secret initiatory rites , see John Gwyn Griffiths , "Mysterien" , in *"Lexikon der Aegyptology"* . For John Griffiths , the dramatic presentation of the myth of the relevant god or gods was also a necessary part of any mystery rite . This view also taken by Francois Daumas , *"Y eut-il des mesteres en Egypte ?"* . From a phenomenological standpoint , however , the external performance of any drama is less necessary than the inner experience that occuered . This is clearly understood by William Brede Kristensen , *"Life Out of Death"* . See also chapter 2 , note 95 , in this book .

كان علماء المصريات فى القرن التاسع عشر يستخدمون مصطلح "الأسرار" للاشاره الى الشعائر الأوزيريه . على سبيل المثال استخدم الكاتب "هينريش شيفر" هذا المصطلح فى كتابه *"الأسرار الأوزيريه فى أبيدوس"* للاشاره الى طقوس أوزير (و هى فى أغلبها طقوس زراعيه) ، كما استخدمه أيضا "هرمان يونكر" فى كتابه *"الأسرار الأوزيريه"* . و فى كتاب *"طقوس أوزير فى شهر كيهك"* يصف "ايميل شيسنا" طقوس دفن أوزير التى تقام فى شهر كيهك بأنها "أسرار" . كان مصطلح "الأسرار" يستخدم أيضا فى الاشاره الى طقوس غير أوزيريه فى بعض المصادر و منها كتاب *"أسرار مصريه"* للكاتب "أليكساندر موريه" ، و كتاب *"الأسرار و الولاده الروحيه فى مصر القديمه"* للكاتب "سوتيريوس مایاسیس" . و يرى "تيرينس دى كويسنا" أن لقب "صاحب القدره فى السماء و الأرض" يشير لوجود علاقه بين مصطلح "الأسرار" و بين طقوس تقام لأهداف روحيه . و هذه العلاقه واضحه جدا ، و لكن علينا أن ننتبه الى أن تعريف الأهداف الروحيه فى الديانه المصريه أوسع من فكرة الاتحاد بالمطلق . لا يوضح "تيرينس دى كويسنا" موقفه ، و لكن يبدو أنه يعتبر الارتحال الى العوالم الأخرى و حالات الوعى المتغير أهدافا روحيه ، رغم أنه يميل الى التعريف الضيق للتجربه الروحيه و الذى يجعلها تقتصر فقط على الاتحاد بالمطلق و يستثنى منها كل الأشكال الأخرى للاتصال بالعوالم الماورائيه . للاطلاع على استخدام مصطلح "الأسرار" للدلاله

على طقوس سريه تبدأ بموت المريد و تنتهى بولادته من جديد ولاده روحيه أنظر كتاب *"الأسرار"* للكاتب "جون جوين جريفيث" . يرى "جون جريفيث" أيضا أن المحاكاه الداراميه للأسطوره (كأسطورة أوزير) كانت جزءا هاما من هذه الطقوس السريه . يتفق ذلك مع رأى الكاتب "فرانسوا دوما" فى كتابه *"هل عرفت مصر القديمه الشعائر السريه ؟"* . من وجهة نظر علم الفينومينولوجى (علم الظواهر) يعتبر التمثيل الدرامى لأحداث الأسطوره أقل أهميه من التجربه الباطنيه (الروحيه) ، و هو ما أوضحه الكاتب "ويليام بريد كريستنزن" فى كتابه *"خروج الحياه من الموت"* . أنظر أيضا الفصل الثانى من هذا الكتاب ، ملاحظه رقم ٩٥ .

2) See Siegfried Morenz , *"Egyptian Religion"* .

أنظر كتاب *"الديانه المصريه"* للكاتب "زيجفريد مورينز" .

3) See Erik Horning , *"Idea ino Image"* . أنظر كتاب *"فكره فى صوره"* للكاتب "ايريك هورنونج"

4) See Erik Horning , *"Conceptions of God in Ancient Egypt"* .

أنظر كتاب *"مفهوم الاله فى مصر القديمه"* للكاتب "ايريك هورنونج" .

5) See Jan Assmann *"Death and Initiation"* . For speculative *"cosmography"* , see Jan Assmann *"Egyptian Solar Religion"* .

أنظر كتاب *"الموت و الولاده الروحيه"* للكاتب "جان أسمان" . للاطلاع على رؤية قدماء المصريه لطبيعة الكون أنظر كتاب *"الديانه الشمسيه المصريه"* للكاتب "جان أسمان" .

6) For the denial of trance , ecstacy , mystical contemplation , etc. , see Jan Assmann *"The Search for God"* . For Assmann , mysticism and ecstacy were deeply contrary to Egyptian thought and for this reason "the mystical path was as little realized in Egypt as ecstatic" .

أنظر كتاب *"البحث عن الاله فى مصر القديمه"* للكاتب "جان أسمان" ، و فيه ينكر الكاتب معرفة قدماء المصريين لحالات الوعى المتغير (وعى خارج الجسد) و التأمل الروحى . يرى "جان أسمان" أن تجارب الخروج من الجسد و حالات الوعى المتغير على النقيض من الفكر المصرى ، و أن قدماء المصريين لم يعرفوا تلك التجارب .

7) See Chapter 2 , note 9 & 10 . أنظر الفصل الثانى ، ملاحظه رقم ٩ و ١٠

8) For example , *"Corpus Hermeticum"* 10.16 , where it is made clear that while the soul's release from the body and its realization of its inner divinity parallels what occurs after death , it is nevertheless an experience attainable while one is still alive , and in its attainment the human being realized his or her divine potential . See also *"Corpus Hermeticum"* 13.3 , where the mystical experience of spiritual rebirth occurs in an implicitly celestial environment , which elsewhere in the Hermetic literature is the environment that the dead find themselves in . The celestial context of the mystical

experience of spiritual rebirth is entirely explicit in the Hermetic “Discourse on the Eighth and Ninth” in James Robinson *“The Nag Hammadi Library”* in English .

على سبيل المثال "متون هرمس" . جاء فى *"متون هرمس"* أن تجربة خروج الروح من الجسد و ادراكها لطبيعتها الالهيه فى حياتها الدنيا تشبه ما يحدث للأرواح بعد الموت . يمكن للانسان أن يمر بهذه التجربه و هو لا يزال على قيد الحياه ، و حين يفعل ذلك يدرك القدرات الالهيه الكامنه فيه . جاء فى *"متون هرمس"* أيضا أن الولاده الروحيه تقع فى العالم السماوى ، و هو العالم الذى تذهب اليه الأرواح بعد الموت . يتضح السياق السماوى لتجربة الولاده الروحيه بشكل خاص فى الحديث الثامن و التاسع من *"مخطوطات نجع حمادى"* ، ترجمها الى الانجليزيه جيمس روبنسون .

9) See *“Corpus Hermeticum”* 10.25 . The concept of human being having the ability to aquire knowledge of things heavenly or spiritually while still on earth goes back to the Pyramid Texts , utterance 256 , section 301 , and utterance 302 , section 458 , where we read how the Horus-King is established both in heaven and on earth . Later sources include the New Kingdom *Amduat* (The Book of What is in the Underworld) , for which see chapter 2 , note 3 , and the Book of the Dead , for example , BD 64 Rubric.

For the relationship between the Hermetic treatises and ancient Egyptian doctrine , see Bruno Hugo Stricker , “De Brief van Aristeas” , Philippe Derchain *“L’authenticite de l’inspiration egyptienne dans le Corpus Hermeticum”* , Jean-Piere Mahe , *“Hermes en haute-Egypte”* , Francois Daumas *“Le fonds egyptien de l’hermetisme* , and Erik Iversen *“Eyptian and Hermetic Doctrine”* . See also Garth Fowden , *“The Egyptian Hermes”* , and Peter Kingsly , *“Poimandres : The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica”* . For a brief summary of the debate on the Egyptian/non-Egyptian origins of the Corpus Hermeticum , see Brian Copenhaver , *“Hermetica”* .

أنظر *"متون هرمس"* . ان جذور الفكره التى تقول أن الانسان بمقدوره الاطلاع على طبيعة العالم السماوى الروحى تعود الى *"متون الأهرام"* : تلاوه رقم ٢٥٦ ، فقره رقم ٣٠١ ، و تلاوه رقم ٣٠٢ ، فقره رقم ٤٥٨ . فى هذه التلاوات نقرأ أن "حورس - الملك" يهيمن على السماء و الأرض (أى أنه اطلع على أسرار السماء و الأرض) . نفس الفكره وردت أيضا فى نصوص دينيه أخرى مثل كتاب ال *"ايمى دوات"* (ما هو كائن فى العالم الآخر) فى عصر الدوله الحديثه (أنظر الفصل الثانى ، الملاحظه الثالثه) ، و *"كتاب الموتى"* و خاصة هوامش الفصل رقم ٦٤ . للاطلاع على علاقة متون هرمس بالديانه المصريه أنظر كتاب *"خطاب أريستيز"* للكاتب "برونو هوجو ستريكر" ، و كتاب *"تأثير الديانه المصريه على متون هرمس"* للكاتب "فيليب درشان" . و كتاب *"هرمس مصر العليا"* للكاتب *"جان بيير ماهى"* ، و كتاب *"الأصول المصريه للفلسفه الهرمسيه"* للكاتب "فرانسوا دوما" ، و كتاب *"العقيده المصريه و العقيده الهرمسيه"* للكاتب "ايريك ايفرسن" . أنظر أيضا كتاب *"هرمس المصرى"* للكاتب "جارث فودن" ، و كتاب *"بويماندريس :الأصل الاشتقاقى للاسم و جذور الهرمسيه"* للكاتب "بيتر كينجسلى" . للاطلاع على ملخص النقاش حول الأصول المصريه لمتون هرمس أنظر كتاب *"هرميتيكا"* للكاتب "برايان كوبنهافر" .

10) See Mircea Eliade, *“Rites and Symbols of Initiation* .

أنظر كتاب *"طقوس و رموز الولاده الروحيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

11) See Mircea Eliade, *"Rites and Symbols of Initiation* , Walter Burkert , *"Ancient Mystery Cults"* , Joscelyn Godwin *"Mystery Religions in the Ancient World"* . See also Peter Kingsly , *"Ancient Phlilosophy , Mystery and Magic : Empedocles and Phythagorian Tradition"* , and Rulolf Steiner , *"Egyptian Myths and Mysteries"* .

أنظر كتاب *"طقوس و رموز الولاده الروحيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" ، و كتاب *"الشعائر السريه فى العالم القديم"* للكاتب "والتر بوركارت" ، و كتاب *"ديانات الأسرار فى العالم القديم"* للكاتبه "جوسلين جودوين" . أنظر أيضا كتاب *"الفلسفه و الأسرار و السحر فى العالم القديم : فلسفة ايمبيدوكليس و فيثاغورس"* للكاتب "بيتر كينجسلى" ، و كتاب *"الأساطير و الأسرار المصريه"* للكاتب "رودولف شتاينر" .

12) See chapter 2 , note 43 . أنظر الفصل الثانى ، ملاحظه رقم ٤٣

13) Walter Burkert , *"Ancient Mystery Cults"* .

أنظر كتاب *"الشعائر السريه فى العالم القديم"* للكاتب "والتر بوركارت" .

14) See Plato , *"Phaedrus"* , 246-47 . أنظر محاورة *"فيدروس"* لأفلاطون

15) See Plato , *"Phaedrus"* , 248 . أنظر محاورة *"فيدروس"* لأفلاطون

16) See Plato , *"Phaedrus"* , 249 . أنظر محاورة *"فيدروس"* لأفلاطون

17) See Plato , *"Phaedo"* , 68b, translater by Hugh Tredennick .

أنظر محاورة *"فيدو"* لأفلاطون ، ترجمة "هيو تريدينيك" .

18) See Plato , *"Phaedo"* , 64a. أنظر محاورة *"فيدو"* لأفلاطون

19) See Plato , *"Phaedrus"* , 250bc , translated in Walter Burket , *"Ancient Mystery Cults"* .

أنظر محاورة *"فيدروس"* لأفلاطون ، و التى ترجمها الكاتب "والتر بوركارت" فى كتابه *"الشعائر السريه فى العالم القديمه"* .

20) For a thoroughly researched case for the Egyptian origin of the Eleusinian mysteries , see Paul Foucart , *"Les Mysteres d'Eleusis"* , chapter 1 . See also Martin Bernal , *"Black Athena"* , who comments : The late 15th century BC was a period of great Egyptian power after the conquest of Tuthmosis III , and one in which the mystery cults of Isis and Osiris seem to have been well established in Egypt and the Levant . Since Egyptian faience plaques of the type placed under the corners of temples have been found at Mycenae dated to the reign of Amenophis III (1405 – 1367 BC) , I have no difficulty in accepting the possibility that the Eleusinian cult of Archaic Greece was the descendent of an Egyptian foundation made there 700 years earlier .

Against the derivation of the Eleusinian cult from Egypt is the lack of any object or artifact of Egyptian origin in either the sanctuary or a nearby cemetery dating from the second millennium . See Charles Picard *"Sur la patrie et les peregrinations de Demeter"* in "Reves des Etudes Grecques" , and George Emmanuel Mylonas , *"Eleusis and the Eleusinian Mysteries"* . However , see also Walter Burkert , *"Ancient Mystery Cults"* , for the Egyptian influence on the Eleusinian cult .

للاطلاع على دراسه تفصيليه عن الأصول المصريه لشعائر اليوسيس اليونانيه أنظر الفصل الأول من كتاب *"أسرار اليوسيس"* للكاتب "بول فوكار" . أنظر أيضا كتاب *"أثينا السوداء"* للكاتب "مارتن برنال" ، و فيه يقول الكاتب : كان القرن الخامس عشر قبل الميلاد عصرا تعاظمت فيه قوة مصر تحت حكم الملك تحتمس الثالث . فى هذه الفتره كانت شعائر ايزيس و أوزوريس السريه منتشره فى كل أنحاء مصر و الشام . و قد عثر فى بعض مناطق اليونان على ألواح خزفيه من النوع الذى يوضع تحت أركان المعابد و يعرف باسم ودائع الأساس . تعود هذه الألواح لعصر الملك أمنحتب الثالث (من ١٤٠٥ الى ١٣٦٧ قبل الميلاد) ، لذلك لا أجد صعوبه فى الاعتقاد بأن جذور شعائر اليوسيس فى اليونان القديم تعود الى شعائر مصريه عرفت هناك قبل ظهور شعائر اليوسيس بحوالى ٧٠٠ سنه .

و من التحديات التى تواجه قبول هذا الرأى عدم وجود أى أثر مصرى فى المعابد أو المقابر اليونانيه التى تعود للألف الثانى قبل الميلاد . أنظر كتاب *"عن موطن ديميتر و أسفارها"* للكاتب "تشارلز بيكار" ، و كتاب *"اليوسيس و شعائرها السريه"* للكاتب "جورج ايمانويل ميلوناس" . و عن تأثير الديانه المصريه على شعائر اليوسيس اليونايه أنظر أيضا كتاب *"الشعائر السريه فى العالم القديم"* للكاتب "والتر بوركارت" .

21) See Carl Kerenyi , *"Eleusis"* and Mircea Eliade *"Rites and Symbols of Initiation"* . For the divine child see Walter Burkert , *"Greek Religion"* .

أنظر كتاب *"اليوسيس"* للكاتب "كارل كيريني" ، و كتاب *"طقوس و رموز الولاده الروحيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" للاطلاع على المزيد عن موضوع الطفل الالهى أنظر كتاب *"الديانه اليونايه"* للكاتب "والتر بوركارت" .

22) For a detailed account of the Eleusinian rites , see George Emmanuel Mylonas , *"Eleusis and the Eleusinian Mysteries"* , chapter 9 . See also Walter Burkert , *"Greek Religion"* , Mircea Eliade *"History of Religious Ideas"* , and Carl Kerenyi , *"Eleusis"* , chapter 3 and 4 .

للاطلاع على معلومات تفصيليه عن طقوس اليوسيس اليونانيه أنظر الفصل التاسع من كتاب *"اليوسيس و شعائرها السريه"* للكاتب "جورج ايمانويل ميلوناس" . أنظر أيضا كتاب *"الديانه اليونانيه"* للكاتب "والتر بوركارت" ، و كتاب *"تاريخ الأفكار الدينيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" ، و الفصل الثالث و الرابع من كتاب *"اليوسيس"* للكاتب "كارل كيريني" .

23) Aristotle fr. 15 (Rose) , translated in Walter Burkert , *"Ancient Mystery Cults"* .

أنظر ما ترجمه الكاتب "والتر بوركارت" من محاورات أرسطو فى كتابه *"الشعائر السريه فى العالم القديم"* .

24) For the statements of Pindar , Sophocles , Isocrates and Homeric Hymn to Demeter , see Walter Burkert , *"Greek Religion"* . For further ancient testimonies on the effect of the Eleusinian mysteries on those participating , see Carl Kerenyi , *"Eleusis"* .

للاطلاع على أهم أقوال الفيلسوف اليونانى "بيندار" و "سوفوكليس" و "ايسقراط" و على أشعار هوميروس و ابتهالاته الى ديميتر أنظر كتاب *"الديانه اليونانيه"* للكاتب "والتر بوركارت" . للاطلاع على مصادر قديمه تصف تأثير شعائر اليوسيس على أولئك الذين يمارسونها أنظر كتاب *"اليوسيس"* للكاتب "كارك كيرينى" .

25) Plutarch fr. 168 (Sabnach) . The same statement is wrongly attributed by Stobaeus to Themistius . See Walter Burkert , *"Ancient Mystery Cults"* .

بلوتارك . ينسب "ستوبايوس" هذا القول بالخطأ الى الفيلسوف "ثاميستيوس" . أنظر كتاب *"الشعائر السريه فى العالم القديم"* للكاتب "والتر بوركارت" .

26) See Carl Kerenyi , *"Eleusis"* .

أنظر كتاب *"اليوسيس"* للكاتب "كارل كيرينى"

27) See Walter Burkert , *"Ancient Mystery Cults"* .

أنظر كتاب *"الشعائر السريه فى العالم القديم"* للكاتب "والتر بوركارت" .

28) Cicero , *"De Legibus"* , 2.36 , quoted in Walter Burkert , *"Ancient Mystery Cults"* .

أنظر ما دونه "والتر بوركارت" فى كتابه *"الشعائر السريه فى العالم القديم"* عن محاورة الفيلسوف الرومانى "شيشرون" عن "القوانين" .

29) See Lucius Apuleius , *"The Golden Ass"* , translated by Robert Graves .

أنظر رواية *"الحمار الذهبى"* للفيلسوف الرومانى "لوسيوس أبوليوس" ، ترجمها للانجليزيه "روبرت جريفز" .

30) See Mircea Eliade , *"Shamanism"* , chapter 2 . For the shamanic underpinnings of Plato's philosophy , see Eric Robertson Dodds , *"The Greeks and the Irrational"* . For shamanic themes in the Eleusinian and Hellenistic mysteries , see Mircea Eliade , *"Rites and Symbols of Initiation"* .

أنظر الفصل الثانى من كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . للمزيد عن موضوع الجذور الشامانيه لفلسفة أفلاطون أنظر كتاب *"الاغريق و اللاعقلانيه"* للكاتب "ايريك روبرتسون دودز" . للاطلاع على علاقة الشامانيه بشعائر الأسرار فى اليوسيس و فى الحضاره الهللينستيه أنظر كتاب *"طقوس و رموز الولاده الروحيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

31) See Mircea Eliade *Rites and Symbols of Initiation"* . A particularly telling example is the inscribed gold plate found at Hipponium in 1969 , similar to many gold plates placed in graves in Crete , Thessaly and southern Italy dating from around 400 BC . These gold plates give detailed description of what the dead person should expect to experience in

the journey into the Underworld . The 1969 discovery , however , presents exactly the same information in an explicit context of initiation into the Bacchic mysteries . See Peter Kingsley , *“Ancient Philosophy , Myth and Magic”* . According to Kingsley , it is possible that the gold-plate tradition has Egyptian origins . For further sources , see also chapter 3 , note 11 .

أنظر كتاب *"طقوس و رموز الولاده الروحيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . من أشهر الأمثله على ذلك اللوح الذهبى المنقوش الذى عثر عليه فى "هيبونيوم" سنة ١٩٦٩ ميلاديه ، و هو يشبه العديد من الصفائح الذهبيه التى توضع فى المقابر فى جزيرة كريت و فى ثيساليا و جنوب ايطاليا منذ حوالى ٤٠٠ سنه قبل الميلاد . تحمل هذه الصفائح الذهبيه نقوشا تصف ما سيختبره المتوفى فى رحلته للعالم الآخر . و اللوحه الذهبيه التى عثر عليها سنة ١٩٦٩ ميلاديه تحوى نفس تفاصيل طقوس "باكوس" السريه . أنظر كتاب *"الفلسفه و الأساطير و السحر فى العالم القديم"* للكاتب "بيتر كينجسلى" . يقول كينجسلى أن تقليد وضع رقائق أو ألواح ذهبيه فى المقابر تصف للمتوفى ما ستلقاه روحه فى العالم الآخر ربما يعود لأصول مصريه . للاطلاع على المزيد من المصادر أنظر الفصل الثالث ، ملحوظه رقم ١١ .

32) See Svend Aage Pallis , *“The Babylonian Akitu Festival”* . Henri Frankfort , *“Kingship and the Gods”* , contrary to Pallis , does not accept that the death of the god was enacted by the king , because no proff of the enactment exists . Yet the evidence of the major role of the king in the rites immediately before and immediately after the god’s “confinement in the mountain” is incontrovertible . As Mircea Eliade points out , insofar as the Mesopotamian kings incarnated the god in the Sacred Marriage Rite that took place after the gods’s “confinement in the mountain” , it is only reasonable to suppose that they also went through the “confinement” . See Mircea Eliade , *“History of Religious Ideas”* .

أنظر كتاب *"احتفال أكيتو البابلى"* للكاتب "سفند آج باليس" . و على النقيض من رأى "باليس" ، لا يعتقد "هنرى فرانكفورت" فى كتابه *"الملكيه و الآلهه"* أن الملك كان يحاكى موت الاله (مردوخ) لأنه لا يوجد دليل على هذه المحاكاه . و لكن هناك أدله لا يمكن انكارها على أن الملك يلعب دورا هاما فى الطقوس التى تسبق سجن الاله فى الجبل . و كما أوضح "ميرسيا ايلياد" ، كان ملوك حضارة ما بين النهرين يمثلون الاله فى طقس الزواج المقدس الذى يقام بعد خلاص الاله من حبسه فى الجبل ، و لذلك من المنطقى أن الملوك أيضا يختبرون ذلك السجن . أنظر كتاب *"تاريخ الأفكار الدينيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

33) See Mircea Eliade , *“History of Religious Ideas”* .

أنظر كتاب *"تاريخ الأفكار الدينيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

34) See Pyramid Texts , utterance 317 . In certain utterances , the king lives in the trees and fruits and scents of the earth . See utterance 403 and 409 . See also Christian Jacq , *“La tradition primordiale de l’Egypte encienne”* .

متون الأهرام ، تلاوه رقم ٣١٧ . ذكرت بعض التلاوات فى متون الأهرام أن الملك يحيا فى الأشجار و الثمار و عطور الأرض . أنظر التلاوه رقم ٤٠٣ و ٤٠٩ . أنظر أيضا كتاب *"التراث العتيق لمصر القديمه"* للكاتب "كريستيان جاك" .

35) The Babylonian New Year festival was modled on much earlier Sumerian rites . There is good reason to believe that an early version of the Akitu was already well established by the twenty-first century BC (Third Dynasty of Ur) . See Thorkild Jacobsen , *"The Treasures of Darkness"* , also Nancy Katharine Sandars , *"Poems of Heaven and Hell from Ancient Mesopotamia"* .

كان الاحتفال برأس السنه البابليه صوره من احتفال آخر أقدم منه عرف فى الحضاره السومريه . هناك أسباب وجيهه تجعلنا نعتقد بوجود أصل أقدم لاحتفال "أكيتو" كان معروفا قبل القرن الحادى و العشرين قبل الميلاد (الأسره الثالثه فى أور) . أنظر كتاب *"كنوز الظلمه"* للكاتب "ثوركيلد جاكوبسون" . أنظر أيضا كتاب *"قصائد الجنه و الجحيم فى العراق القديم"* للكاتبه "نانسى كاترين ساندرس" .

36) For ancient Minoan mystery rites (second millennium BC) and their relationship to the Eleusinian mysteries , see Jane Ellen Harrison , *"Prolegonema to the study of Greek Religion"* . Diodorus Siculus , *"Library of History"* , states that whereas the Greeks performed their rites of initiation secretly , the Cretans did so openly . For the Ugaritic myth of Baal and Mot , closely paralleling the initiatory Mesopotamian descent myths , see Samuel Henry Hooke , *"Middle Eastern Mythology"* . For the Hittite version , see 100ff. in the same book .

للاطلاع على الشعائر السريه فى الحضاره المينوسيه (فى جزيرة كريت) فى الألف الثانى قبل الميلاد و علاقتها بشعائر اليوسيس اليونانيه أنظر كتاب *"مقدمه فى دراسة الديانه اليونانيه"* للكاتبه "جين ايلين هاريسون" . فى كتاب *"مكتبة التاريخ"* يؤكد المؤرخ الكلاسيكى "ديودور الصقلى" أن اليونانيين كانوا يقيمون طقوس الولاده الروحيه سرا ، بينما يقيمها سكان جزيرة كريت علنا . للاطلاع على أسطورة بعل و موت الأوجاريتيه و علاقتها بطقوس الولاده الروحيه فى العراق القديم (حيث تحاكى الطقوس أحداث الأسطوره) أنظر كتاب *"أساطير الشرق الأدنى"* للكاتب "صامويل هنرى كوك" . للاطلاع على ما يقابل تلك الأساطير فى ثقافة الحيثيين أنظر أيضا المصدر السابق .

37) Herbert Walter Fairman , *"Kingship Rituals of Egypt"* , in Myth , Ritual and Kingship , ed. Samuel Henry Hooke .

أنظر مقال *"الطقوس الملكيه فى مصر القديمه"* للكاتب "هربرت والتر فيرمان" ، الذى نشر فى كتاب *"الأساطير و الطقوس و الملكيه"* من اعداد و تحرير "صامويل هنرى كوك" .

38) According to John Baines , *"Restricted Knowledge , Hierarchy and Decorum"* , "Schwaller de Lubicz comes at the cautious end of such approaches , which range as far afield as Joan Grant , who was the reincarnation of an ancient Egyptian – royal , of ocurse – and Bulbul Abdel Meguid or Umm Sety . The claims of these people to inspired knowledge of their subject bypass academic endeavour and cannot be integrated with it" .

يقول الكاتب "جون بينز" فى كتابه *"المعرفه المحظوره : التسلسل و الاتساق"* أن الباحث الفرنسى Schwaller de Lubicz كان حذرا فى تناوله للمعرفه الباطنيه فى مصر القديمه و لم تتسم أفكاره بالشطط مثل أصحاب نظرية الحيوات السابقه و اعادة التجسد ، و منهم على سبيل المثال الكاتبه الانجليزيه "جوان جرانت" التى تقول أنها عاشت

حياه سابقه فى مصر القديمه كواحده من أفراد العائله الملكيه ، و أم سيتى (أو بلبل عبد المجيد) التى تقول هى أيضا أنها عاشت حياه سابقه فى مصر فى عصر الملك سيتى الأول . يدعى هؤلاء أنهم يمتلكون معرفه أتتهم بالوحى و الالهام ، و بالتالى فان هذه المعرفه خارج نطاق العلم الأكاديمى و لا يمكن أن تصبح جزءا منه .

39) It is embryonically present in Adolf Erman , *"A Handbook of Egyptian Religion"* , but is more crystallized in Erman , *"Life in Ancient Egypt"* . Interestingly , Wallis Budge holds back from the full formulation of the theory that the dead king is always Osiris and the living king Horus , being aware of the lack of textual support . See , for example , Wallis Budge , *"The Egyptian Book of the Dead"* . For Breasted's funerary interpretation of the Osiris myth , see *"The Development of Religion and Thought"* .

ظهرت بوادر هذه الفكره فى كتاب *"ملخص الديانه المصريه"* للكاتب "أدولف ايرمان" ، و لكنها تبلورت و أصبحت أكثر وضوحا فى كتابه *"الحياه اليوميه فى مصر القديمه"* . و من الجدير بالانتباه أن "والس بدج" لم يكن من مؤيدى الفرضيه التى تقول أن الملك المتوفى هو دائما أوزير و أن الملك الحى هو دائما حورس ، لأنه يدرك عدم وجود نصوص كافيه تؤكد هذه الفرضيه . أنظر على سبيل المثال *"كتاب الموتى"* (الخروج للنهار) ترجمة "والس بدج" . للاطلاع على تفسير "جيمس هنرى بريستد" لأسطورة أوزير تفسيرا جنائزيا أنظر كتابه *"تطور الدين و الفكر فى مصر القديمه"* .

40) In the Unas texts , the king is explicitly identified with Horus in utterance 212 , 220 , 221 , 222 , 254 , 255 , 256 , 302 , 303 , 308 , 310 and 313 . The identification is implicit in a great many other utterances . For example , the south-to-east-wall sequence of the sarcophagus chamber as well as both the west-wall and north-wall sequence of the antechamber are best understood as Horus sequences . Apart from the sarcophagus chamber noth-wall offering texts and the related texts on the pssage between the chambers , explicit references to the king as Osiris are relatively rare , and are far outnumbered by references to the king as Horus .

فى نصوص هرم الملك ونيس يتحد الملك بحورس ، و قد ذكر ذلك بشكل واضح و مباشر فى التلاوات رقم ٢١٢ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٨ ، ٣١٠ ، ٣١٣ . كما ذكر أيضا بشكل ضمنى فى تلاوات أخرى عديده . على سبيل المثال ، مجموعة التلاوات التى تمتد من الجدار الجنوبى الى الجدار الشرقى من غرفة التابوت ، و أيضا مجموعة النصوص على الجدار الغربى و الجدار الشمالى بالغرفه الجانبيه هى نصوص حوريه . باستثناء نصوص القرابين على الجدار الشمالى بغرفة التابوت و نصوص الممر الذى يصل غرفة التابوت بالغرفه الجانبيه يندر العثور على نصوص تصف الملك بأنه أوزير ، بينما تكثر النصوص التى تصفه بأنه حورس .

41) Utterance 260 , translated by Raymond Faulkner , *"The Egyptian Pyramid Texts"* .

تلاوه رقم ٢٦٠ ، ترجمها "ريموند فوكنر" فى كتابه *"نصوص الأهرام المصريه"* .

42) Utterance 257 , translated by Raymond Faulkner . تلاوه رقم ٢٥٧ ، ترجمة ريموند فوكنر

43) For example , in 1915 , Alan Gardiner could write in his *"Review of James Frazer's The Golden Bough"* : I know of no evidence anywhere among the Egyptian texts in

which the living pharaoh is assimilated with Osiris , or the dead pharaoh to Horus , in other words , it is in death alone that the monarch's transformation from Horus to Osiris was effected .

This view has since been reiterated countless times . A few examples may help to convey the extent to which it has become an unquestioned dogma of the funerary interpretation of the Osiris myth . For example , John Gwyn Griffiths , *"The Origins of the Osiris Cult"* : The Egyptian treatment of the myth of Osiris is constantly presented .. in the setting of death , and it is also constantly related in its early phases to the fact of kingship . Horus as the living pharaoh and his father Osiris as the dead pharaoh : these are the basic elements of the royal funerary cult . Osiris per se is king of the domain of the dead , so that the dead pharaoh is naturally regarded as aspiring to sovereignty in the afterworld in the form of Osiris . At the same time the royal burial rites adumbrate the birth of a new Horus in the son who succeds the deceased .

For John Albert Wilson , *"The Cuture of Ancient Egypt"* : Thus the deceased pharaoh came to be Osiris , and his son who followed him on the throne came to be the dutiful son Horus .

In Cyril Aldred , *"The Egyptians"* : And when he [the king] died and was assimilated to Osiris , the king of the dead , his son the new Horus would reign in his stead .

And Samuel Mercer , *"The Religion of Ancient Egypt"* : Horus , in the form of "Horus" – kings , reigned over Egypt in this world , Osiris , in the form of the resurrected "Osiris" – king , that is , the god Osiris himself .. reigned over Egypt in the Underworld , the realm of the dead . Moreover , each reigning king during his life-time was a "Horus" , but as soon as he died he became an "Osiris" .

على سبيل المثال ، فى عام ١٩١٥ ميلاديه كتب سير "آلان جاردنر" نقدا لكتاب *"الغصن الذهبى"* لجيمس فريزر قال فيه : لم أعثر على أى نص مصرى قديم يصف الملك الحى بأنه أوزير ، أو نص يصف الملك المتوفى بأنه حورس . بعباره أخرى ، ان تحول الملك من حورس الى أوزير لا يحدث الا بعد الموت .

و قد ردد العديد من علماء المصريات هذا الرأى . سنسوق بعض الأمثله التى توضح كيف تحول التفسير الجنائزى للأسطوره الأوزيريه الى دوجما لا تقبل النقاش .

يقول الكاتب "جون جوين جريفيث" فى كتابه *"أصل الشعائر الأوزيريه"* : ان تعامل قدماء المصريين مع الأسطوره الأوزيريه كان يقع دائما فى سياق الموت . و قد ارتبطت هذه الأسطوره فى مراحلها المبكره بالملكيه . حورس هو الملك الحى و أبوه المتوفى هو أوزير : تلك هى العناصر الأساسيه للشعائر الملكيه الجنائزيه . أوزير هو ملك مملكة الموتى ، و لذلك فان الملك المتوفى يسعى للوصول الى ملكية العالم الآخر بأن يتحول الى أوزير . و فى نفس الوقت تشير الطقوس الجنائزيه الملكيه ضمنا الى ولادة حورس جديد هو ابن الملك الذى يخلفه على العرش .

يقول الكاتب "جون البرت ويلسون" فى كتاب *" ثقافة مصر القديمه"* : يتحول الملك المتوفى الى أوزير ، أما ابنه الذى يخلفه على العرش فيصير حورس .

يقول الكاتب "سيريل ألدريد" فى كتابه *"قدماء المصريين"* : و عندما يموت الملك يتحول الى أوزير ؛ ملك مملكة الموتى . أما ابنه فهو حورس الجديد الذى يحل محل أبيه على العرش .

يقول الكاتب "صامويل ميرسر" فى كتابه *"ديانة مصر القديمه"* : حورس هو الملك الحى الذى يحكم عرش الأرضين (مصر) فى هذا العالم ، أما أوزير فهو الملك المتوفى الذى ينتقل للعالم الآخر و يتحد بأوزير الذى بعث من جديد ، و هناك يحكم مصر التى فى العالم الآخر ؛ عالم الموتى . كل ملك حى فى حياته الدنيا هو حورس ، و لكن بمجرد وفاته يتحول الى أوزير .

44) Utterance 373 , translated by Raymond Faulkner , referred to in James Henry Breasted , *"The Development of Religion and Thought"* .

تلاوه رقم ٣٧٣ ، ترجمة "ريموند فوكنر" ، و قد أوردها "جيمس هنرى بريستد" فى كتابه *"تطور الدين و الفكر فى مصر القديمه"* .

45) See Mircea Eliade , *"Shamanism"* , chapter 2 . See also Lucie Lamy , *"Egyptian Mysteries"* , who refers to the striking parallelism between these [Pyramid] texts and those of various ecstatic or initiatic visions . The parallelism has been noted in John Anthony West , *"Serpent in the Sky"* , and *"The Traveller's Key to Ancient Egypt"* . For parallels in the Coffin Texts , see Walter Federn , *"The Transformations in the Coffin Texts"* . For a fuller exploration of the shamanic initiatory pattern underlying the Pyramid Texts , see William R. Fix , *"Star Maps"* , chapter 5 -7 .

أنظر الفصل الثانى من كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . أنظر أيضا كتاب *"أسرار الحضاره المصريه"* للكاتبه "لوسى لامى" ، و فيه تشير الكاتبه للتشابه الكبير بين متون الأهرام و بين النصوص الصوفيه التى تصف حالات النشوه الروحيه التى يختبرها المريد و الرؤى التى تنتابه أثناء الوجد الصوفى . أشار الكاتب "جون أنتونى ويست" أيضا الى ذلك التشابه فى كتاب *"أفعى فى السماء"* ، و كتاب *"دليل المرتحل الى مصر القديمه"* . ينعكس هذا التشابه أيضا فى متون التوابيت . للاطلاع على المزيد عن هذا الموضوع أنظر كتاب *"فصول التحولات فى متون التوابيت"* للكاتب "والتر فيديرن" . للاطلاع على شرح مفصل للجذور الشامانيه لمتون الأهرام أنظر الفصل الخامس و السادس و السابع من كتاب *"خرائط النجوم"* للكاتب ويليام فيكس" .

46) Utterance 373 , section 657 .

تلاوه رقم ٣٧٣ ، فقره رقم ٦٥٧

47) Utterance 219 , section 167 , translated by Alexandre Piankoff , *"The Pyramid of Unas"* .

تلاوه رقم ٢١٩ ، فقره رقم ١٦٧ ، ترجمها "اليكساندر بيانكوف" فى كتابه *"هرم الملك ونيس"* .

48) James Henry Breated , *"The Development of Religion and Thought"* .

أنظر كتاب "*تطور الدين و الفكر في مصر القديمه*" للكاتب "جيمس هنرى بريستد" .

49) James Henry Breated , *"The Development of Religion and Thought"* . Examples of resurrection utterances include utterance 219 , 223 , 224 , 225 , 355 , 364 , 498 and 690 .

أنظر كتاب "*تطور الدين و الفكر في مصر القديمه*" للكاتب "جيمس هنرى بريستد" . تتضمن نصوص البعث التلاوات رقم ٢١٩ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٣٥٥ ، ٣٦٤ ، ٤٩٨ ، ٦٩٠ .

50) See John Gwyn Griffiths , *"The Origins of the Osiris Cult"* .

أنظر كتاب "*أصل الشعائر الأوزيريه*" للكاتب "جون جوين جريفيث" .

51) Utterance 219 , section 193 . See also utterance 225 , section 224 and utterance 690 , section 2092-94 .

تلاوه رقم ٢١٩ ، فقره رقم ١٩٣ . أنظر أيضا تلاوه رقم ٢٢٥ ، فقره رقم ٢٢٤ ، و تلاوه رقم ٦٩٠ ، فقره رقم ٢٠٩٢ الى ٢٠٩٤ .

52) See John Gwyn Griffiths , *"The Origins of the Osiris Cult"* . Griffiths compares his view with later Christian teaching concerning the resurrection of the body . By implying that an ancient Egyptian precursor of the Christian doctrine of the resurrection of the body can be found in the Pyramid Texts , an essentially alien religious belief is projected onto the ancient Egyptian . While the projection may serve to give the funerary interpretation of these very explicit passages of the king taking possession of his body an air of familiarity to a Christian readership , its effect is to saddle the Egyptians with a credo that not only offends common sense , but also belies the subtlety of their own understanding of postmortem states , as conveyed by concepts such as the ka , ba , sahu , and akh . Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* , makes the same comparison .

أنظر كتاب "*أصل الشعائر الأوزيريه*" للكاتب "جون جوين جريفيث" . يقارن الكاتب رأيه بالتعاليم المسيحيه فيما يخص بعث الجسد . يلمح الكاتب الى أن عقيدة بعث الجسد فى المسيحيه تعود لأصول مصريه ، و تحديدا الى متون الأهرام ، و بذلك يسقط على الديانه المصريه نظام عقائدى غريب عنها . هذا الاسقاط يساهم فى خلق نوع من الألفه بين القارئ المسيحى و بين النصوص التى تتحدث عن عودة الملك الى جسده و التى يفسر ها علماء المصريات عادة فى سياق جنائزى . و لكنه فى نفس الوقت يثقل كاهل العقيده المصريه بأفكار غريبه عنها تتناقض مع فهم قدماء المصريين لتحولات الروح بعد الموت ، و التى عبر عنها المصريون بمصطلحات مثل "كا" ، "با" ، "ساحو" ، "آخ" . فى كتابه "*متون الأهرام*" يورد الكاتب "صامويل ميرسر" نفس المقارنه .

53) See John Gwyn Griffiths , *"The Origins of the Osiris Cult"* .

أنظر كتاب "*أصل الشعائر الأوزيريه*" للكاتب "جون جوين جريفيث"

54) Utterance 26 and 449 . See also utterance 600 , where the king is addressed as follows : (Hail Horus . This King is Osiris) .

تلاوه رقم ٢٦ و ٤٤٩ . أنظر أيضا تلاوه رقم ٦٠٠ ، و هى تخاطب الملك بهذه العبارات : "التحيات لك يا حورس ، ان هذا الملك هو أوزير" .

55) This is the view of both Alexandre Moret and Sotirios Mayassis , see note 61 below . Sotirios Mayassis , *"Mysteres et initiation de l'Egypte ancienne"* , comments : Osiris resuscitates himself in Horus . Horus is the "becoming" of Osiris .

يؤيد ذلك الرأى كل من "أليكساندر موريه" و "سوتيريوس ماياسيس" . أنظر أيضا ملحوظه رقم ٦١ من هوامش هذا الفصل . فى كتاب *"الأسرار و الولاده الروحيه فى مصر القديمه"* يقول "سوتيريوس ماياسيس" : ان أوزير يحيا من جديد فى حورس ، و حورس هو أوزير بعد أن مر بتجربة تحول و صيروره .

56) See John Gwyn Griffiths , *"The Origins of the Osiris Cult"* . For Griffiths , inconsistencies within the funerary interpretation are to be explained in terms of inconsistencies within the texts themselves , due to the mixing up of the two myths . Thus on page 16f. he writes : The Osiris-myth in the Pyramid Texts shows a complexity that involves inconsistencies , and it seems that the only rational explanation of these is the theory of the conflation of a Horus-legend and an Osiris-myth .

أنظر كتاب *"أصل الشعائر الأوزيريه"* للكاتب "جون جوين جريفيث" . يرى "جريفيث" أن عدم دقة التفسير الجنائزى يعود لتناقض النصوص نفسها ، فهى عباره عن خليط غير متجانس من أسطورتين . يقول "جريفيث" فى صفحة ١٦ من كتابه : تكشف أسطورة أوزير التى وردت فى متون الأهرام عن تعقيد و تناقض ، و يبدو أن التفسير العقلانى الوحيد لهذا التناقض هو النظريه التى تفترض أن هذه النصوص هى مزيج غير متسق من أسطورتين مختلفتين : احداهما تخص حورس و الأخرى تخص أوزير .

57) Herman te Velde , *"Seth : God of Cinfusion"* , has criticized Griffiths for attempting to explain essentially religious phenomena as a reflection of social conditions and historical events . See Edward Frank Wente *"Review of John Gwyn Griffiths , The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical sources"* , for doubts on the viability of the "two myths" approach .

فى كتاب *"ست : اله الفوضى"* ينتقد الكاتب "هيرمان تى فيلدا" آراء "جون جوين جريفيث" ، لأنه يفسر ظاهره دينيه بأنها انعكاس لظروف اجتماعيه و أحداث تاريخيه . أنظر كتاب *"نقد آراء جون جوين جريفيث : الصراع بين حورس و ست من المصادر المصريه و المصادر الكلاسيكيه"* للكاتب "ادوارد فرانك وينتى" . يوضح هذا الكتاب عدم مصداقية الفرضيه التى تقول بوجود أسطورتين مختلفتين لحورس و أوزير تم دمجهما معا بطريقه غير متسقه .

58) Utterance 677 , section 2022-23 , translated by Raymond Faulkner .

تلاوه رقم ٦٧٧، فقره رقم ٢٠٢٢ و ٢٠٢٣ ، ترجمة "ريموند فوكنر" .

59) James Henry Breasted , *"The Development of Religion and Thought"* .

أنظر كتاب *"تطور الدين و الفكر فى مصر القديمه"* للكاتب "جيمس هنرى بريستد" .

60) James Henry Breasted , *"The Development of Religion and Thought"* : There is little distinction between the passages where the dead king received the throne of Osiris , because identified with him , and others in which he receives it as the heir of Osiris [i.e. Horus] .

يقول "جيمس هنرى بريستد" فى كتابه *"تطور الدين و الفكر فى مصر القديمه"* : لا يوجد فرق واضح بين الفقرات التى يتسلم فيها الملك العرش بوصفه أوزير ؛ لأنه اتحد به ، و بين الفقرات التى يتسلم فيها الملك العرش بوصفه وريث أوزير ؛ أى حورس .

61) According to Alexandre Moret , *"Mystere egyptiens"* , the divinization of the living king (as Horus) was achieved precisely by means of his passing through an identification with Osiris : The king became god through the Osirian rites , but also , from as early as his accenssion , he was supposed to have passed through the Osirian death and to have been redeemed as Osiris had been .

A similar view is stated in Sotirios Mayassis , *"Mysteres et initiation de l'Egypte ancienne"* . See also Rundle Clark , *"Myth and Symbol in Ancient Egypt"* , where we read that "the heart of the [Osiris] mystery lies in the change of the speaker's soul identity" .

يرى "اليكساندر موريه" فى كتابه *"الأسرا المصريه"* أن تحول الملك الحى الى كائن الهى (الى حورس) يحدث كنتيجة لمروره بتجربة الاتحاد بأوزير . يتحول الملك الى كيان الهى من خلال الطقوس الأوزيريه . منذ لحظة توليه العرش يفترض أن الملك مر بتجربة الموت الأوزيرى و أنه قام من الموت و بعث كما بعث أوزير . يتطابق هذا الرأى مع رأى "سوتيريوس ماياسيس" فى كتابه *"الأسرار و الولاده الروحيه فى مصر القديمه"* . أنظر أيضا كتاب *"الرمز و الأسطوره فى مصر القديمه"* للكاتب "راندل كلارك" . فى هذا الكتاب نقرأ أن قلب الشعائر الأوزيريه يكمن فى تغير هوية الروح التى تقوم بتلك الشعائر (أى تحولها من أوزير الى حور) .

62) For example , utterance 57-71 and utterance 220-22 .

أنظر على سبيل المثال التلاوات من ٥٧ الى ٧١ ، و التلاوات من ٢٢٠ الى ٢٢٢ .

63) See Jan Assmann , *"Death and Initiation"* .

أنظر كتاب *"الموت و الولاده الروحيه"* للكاتب "جان أسمان" .

64) Utterance 213 , section 134 , translated by Raymond Faulkner , discussed in John Gwyn Griffiths , *"The Origins of the Osiris Cult"* .

تلاوه رقم ٢١٣ ، فقره رقم ١٣٤ ، ترجمها "ريموند فوكنر" ، و ناقشها "جون جوين جريفيث" فى كتابه *"أصل الشعائر الأوزيريه"* .

65) See John Gwyn Griffiths , *"The Origins of the Osiris Cult"* .

أنظر كتاب *"أصل الشعائر الأوزيريه"* للكاتب "جون جوين جريفيث" .

66) For example , in a New Kingdom description of kingship , attested to on a dozen of monuments , we read : Ra has placed the king on the earth of the living forever and eternity , in order to judge humankind , to satisfy the gods , to make Right happen and annihilate Wrong , so that he gives divine offerings to the gods , funerary offerings to the blessed dead .

Quoted in Stephen Quirke , *"the Cult of Ra"* . There is no doubt that "the living" here are the literally living as contrasted with the "blessed dead" .

على سبيل المثال ، هناك نص مصرى قديم ورد فى العديد من المصادر من عصر الدوله الحديثه يصف تولى الملك لمنصبه بهذه العبارات : لقد وضع "رع" هذا الملك على أرض الأحياء الى الأبد لكى يحكم البشر ، و يجعل العالم الالهى فى رضا ، و يقيم ال "ماعت" (النظام) ، و يقضى على ال اسفت" (الفوضى) ، و يقدم القرابين الى ال "نترو" (الكيانات الالهيه) ، و الى أرواح الموتى المبجلين .

ورد هذا النص فى كتاب *"ديانة رع"* للكاتب "ستيفن كويرك" . لا شك أن كلمة "الأحياء" فى هذا النص تعنى البشر الأحياء بالمعنى الحرفى للكلمه ، و هم على النقيض من "الموتى المبجلين" .

67) For example , George Hart , *"Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses"* , writes : The belief that the king has undergone a transformation of state and has not on death reached a termination of existence is further emphasized by graphic phraseology , such as asserting that he has departed "alive" to sit on the throne of Osiris to give orders to the "living" .

For similar statements , see John Gwyn Griffiths , *"The Origins of the Osiris Cult"* , John Albert Wilson , *"The Culture of Ancient Egypt"* , Cyril Aldred *"The Egyptians"* , William Joseph Murnane , *"The Ancient Egypt Guide"* , and Stephen Quirke , *"Ancient Egyptian Religion"* .

على سبيل المثال يقول الكاتب "جورج هارت" فى كتابه *"قاموس آلهة مصر القديمه"* : اعتقد المصريون القدماء أن الملك عند وفاته لا يفنى و انما يمر بتجربه يتحول بعدها الى كائن خالد ، و قد أكدوا ذلك بتعبيرات بلاغيه تصويريه تصف الملك فتقول انه "غادر حيا لكى يجلس على عرش أوزير و يصدر الأوامر للأحياء" .

للاطلاع على آراء مشابهه أنظر كتاب *"أصل الشعائر الأوزيريه"* للكاتب "جون جوين جريفيث" ، و كتاب *"ثقافة مصر القديمه"* للكاتب "جون ألبرت ويلسون" ، و كتاب *"قدماء المصريين"* للكاتب "سيريل ألدريد" ، و كتب *"المرشد الى مصر القديمه"* للكاتب "ويليام جوزيف مورنين" ، و كتاب *"الديانه المصريه القديمه"* للكاتب "ستيفن كويرك" .

68) Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* . In this section , I shall be following the order of rites as originally proposed by Kurt Sethe , "Dramatische Texte zum atlaegyptische Mysterienspielen" , and followed by Henri Frankfort , *"Kingship and the*

Gods” , chap. 11 , and Alison Roberts , *“The Mystery Drama of Renewal : An Archaic Ritual”* (unpublished paper , 1989) .

أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب “هنرى فرانكفورت” . فى هذا الجزء من الكتاب سأتبع الترتيب الذى وضعه "كورت زيته" فى كتابه *"النصوص الدراميه للطقوس السريه فى مصر القديمه"* ، و هو نفس الترتيب الذى اتبعه "هنرى فرانكفورت" فى الفصل الحادى عشر من كتابه *"الملكيه و الآلهه"* ، و الذى اتبعته أيضا الكاتبه "أليسون روبرتس" فى ورقه بحثيه غير منشوره لها بعنوان *"دراما البعث : الطقوس السريه العتيقه"* دونتها سنة ١٩٨٩ ميلاديه .

69) See Henri Frankfort , *“Kingship and the Gods”* .

أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

70) Wolfgang Helck , *“Bemerkungen zum Ritual des Dramatischen Ramesseum-papyrus”* in Orientalia . See also *“Lexikon der Aegyptologie”* , edited by Wolfgang Helck and Eberhard Otto .

أنظر كتاب *"ملاحظات على طقوس بردية الرامسيوم الدراميه"* للكاتب "ولفجانج هيلك" . أنظر أيضا *"قاموس علم المصريات"* من اعداد و تحرير "ولفجانج هيلك" و "ايبرهارد أوتو" .

71) Scene 33 , translated by Alison Roberts , *“The Mystery Drama of Renewal : An Archaic Ritual”* (unpublished paper , 1989) .

المشهد رقم ٣٣ ، و قد ترجمته "أليسون روبرتس" فى ورقتها البحثيه الغير منشوره بعنوان *"دراما البعث : الطقوس السريه العتيقه"* ، و التى دونتها سنة ١٩٨٩ ميلاديه .

73) See Henri Frankfort , *“Kingship and the Gods”* .

أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

74) The dating of the Memphis Theology is particularly difficult , partly , because it is written in archaic language resembling that of the Pyramid Texts , and itself purports to be a copy of a very ancient work , and partly because it has features that compare with the middle Kingdom coffin Texts . Kurt Sethe believed it to have originated in the First Dynasty , but this is no longer held by most Egyptologists . For a translation of the text , see Miriam Lichtheim , *“Ancient Egyptian Literature”* . For New Kingdom ‘Ancestor Ritual’ , see Alison Roberts , *“My Heart , My Mother”* , chapter 7 & 8 .

من الصعب تحديد الى أى عصر يعود لاهوت منف (المدون على لوحة شباكا) ، لأنه مكتوب بلغه عتيقه تشبه لغة متون الأهرام ، و بسبب مقدمة النص التى تقول أنه نسخ من أصل عتيق . و لكنه فى نفس الوقت يحمل سمات تشبه متون التوابيت فى عصر الدوله الوسطى . يعتقد "كورت زيته" أن لاهوت منف يعود لعصر الأسره الأولى ، و لكن أغلب علماء المصريات لا يشاركونه ذلك الرأى . للاطلاع على ترجمة لاهوت منف الى الانجليزيه أنظر كتاب

"الأدب المصرى القديم" للكاتبه "ميريام ليشتهايم" . للاطلاع على طقوس تبجيل الأجداد فى عصر الدوله الحديثه أنظر الفصل السابع و الثامن من كتاب *"يا قلبى يا أمى"* للكاتبه "أليسون روبرتس" .

75) Memphite Theology 62-64 , translated in Lichtheim , *"Ancient Egyptian Literature"* .

لاهوت منف ، و قد ترجم الى الانجليزيه فى كتاب *"الأدب المصرى القديم"* للكاتبه "ميريام ليشتهايم" .

76) See Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* .

أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

77) Utterance 368 , section 636 . The latter part is repeated word for word in utterance 357 , section 585a-b . I have used James P. Allen's literal translation , from *"The Cosmology of the Pyramid Texts"* 19 . This text appears on the symbolically significant east wall of the sarcophagus chambers of Teti and Pepi II . In the Pyramid of Unas , this location is reserved for the coronation texts .

تلاوه رقم ٣٦٨ ، فقره رقم ٦٣٦ ، و قد أعيد الجزء الأخير منها كلمه بكلمه فى التلاوه رقم ٣٥٧ ، فقره رقم ٥٨٥ أ-ب . قمت باستخدام ترجمة "جيمس بيتر آلن" حرفيا ، و هى منقوله من كتابه *"نشأة الكون فى متون الأهرام"* . ظهر هذا النص فى هرم الملك تيتى و هرم الملك بيبى الثانى ، على الجدار الشرقى الذى يشير موقعه الى مغزى هام (الشرق هو مكان ولادة الشمس و أيضا ولادة الأرواح) . أما فى هرم الملك ونيس فان الجدار الشرقى من غرفة التابوت مخصص لنصوص التتويج .

78) According to James Peter Allen , *"The Cosmology of the Pyramid Texts"* : The '*akhet*' is the place in which the king , like the sun and other celestial beings , undergoes the final transformation from inertness of the death and night to the form that allows him to live effectively – that is , as an '*akh*' – in his new world .

يقول "جيمس بيتر آلن" فى كتاب *"نشأة الكون فى متون الأهرام"* أن ال "آخت" هو المكان الذى تمر فيه روح الملك بالتحولات ، و هى نفس التحولات التى تحدث للشمس و لغيرها من الكائنات السماويه . يتحول الملك من سكون الموت و الليل الى حاله تسمح له أن يحيا و أن يكون مؤثرا فى حياته الجديده . يطلق على هذه الحاله اسم "آخ" (الاشراق) .

79) For the term *"Embracers of the Akh"* , Henri Frankfort , following Kurt Sethe , gives *"Spirit [akh] Seekers"* . See Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* .

يسير "هنرى فرانكفورت" على نهج "كورت زيته" فى تفسير عبارة "الذين يعانقون ال آخ" بمعنى "الذين يسعون للتحول الى آخ" . أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

80) Mircea Eliade , *"Shamanism"* , gives many examples of such ascents in purely shamanic contexts .

يسرد الكاتب "ميرسيا ايلياد" العديد من الأمثله لهذا المعراج الشامانى فى كتابه *"الشامانيه"* .

81) For example , utterance 267 from the Pyramid of Unas : A stairway to the sky is set up for me , that I may ascend on it to the sky .

And again , utterance 478 , from the Pyramids of Pepi I , Pepi II , and Merenre : Whan I ascend to the sky on the ladder of the god , my bones are reassembled for me , my limbs are gathered for me , and I leap up to the sky in the presence of the Lord of the Ladder .

على سبيل المثال ، جاء فى التلاوه رقم ٢٦٧ بهرم الملك ونيس : لقد وضع لى معراجا لكى أصعد به الى السماء . و جاء فى التلاوه رقم ٤٧٨ بهرم الملك بيبى الأول و الملك بيبى الثانى و الملك مرنرع : حين أصعد الى السماء فوق المعراج الالهى ، تجمع عظامى و أطرافى و أطير الى السماء و أقف فى حضرة رب المعراج .

82) The two main sources that will be drawn on in this section are the reliefs of the Old Kingdom sun temple of Niuserre at Abu Gurab and the festival-hall gateway of Osorkon II at Bubastis . For the Niuserre reliefs , see Wilhelm Friedrich von Bissing and Hermann Kees , *"Das Re-Heiligtum des Koenigs Ne-woser-re"* . For Osorkon II reliefs , see Edouard Naville , *"The Festival Hall of Osorkon II in the Great Temple of Bubastis"* . Two further important sources for the Sed festival are the reliefs in the eighteenth dynasty temple of Amenhotep III at Soleb , summarized in Jocelyn Gohary , *"Akhenaten's Sed-Festival at Karnak"* , and in the tomb of Kheruef , described in the epigraphic survey , *"The Tomb of Kheruef : Theban Tomb 192"* . For a brief survey of evidence of other Sed festivals , see Jocelyn Gohary , *"Akhenaten's Sed-Festival at Karnak"* , 6 – 9 . For a fuller survey see Erik Hornung and Elizabeth Staehelin , *"Studien zum Sedfest"* , in *'Aegyptiaca Helvetica 1'* .

المصادر الرئيسيه التى سأعتمد عليها فى هذا الجزء من الكتاب هى نقوش معبد الشمس بأبو غراب و الذى شيده الملك "نى أوسر رع" فى عصر الدوله القديمه ، و نقوش بوابة قاعة الاحتفالات الخاصه بالملك "أوزوركون الثانى" بتل بسطه (محافظة الشرقيه) من عصر الأسره ٢٢ . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن نقوش هرم الملك "نى أوسر رع" أنظر كتاب *"هرم الملك نى أوسر رع"* للكاتبين "فيلهلم فريدريش فون بيسينج" و "هرمان كيس" . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن نقوش الملك أوزوركون الثانى أنظر كتاب *"قاعة احتفالات الملك أوزوركون الثانى فى المعبد الكبير بتل بسطه"* للكاتب "ادوارد نافيل" . هناك مصادر أخرى من عصر الأسره ١٨ و هى نقوش معبد الملك أمنحتب الثالث فى مدينة "سولب" بشمال السودان (و تقع عند الشلال الثالث) ، و قد ذكرت بشكل مختصر فى كتاب *"احتفال الملك اخناتون بعيد حب سد فى معبد الكرنك"* للكاتبه "جوسلين الجوهر ى" . و هناك تفاصيل أكثر عن احتفال الملك أمنحتب الثالث بعيد "حب سد" نقشت فى مقبرة "خيرو اف" بالأقصر و يمكن الاطلاع عليها فى الدراسه المفصله المدعمه بالصور و التى تحمل عنوان *"مقبرة خيرو اف : المقبره الطيبيه رقم ١٩٢"* . للاطلاع على عرض موجز لاحتفالات ال "حب سد" أنظر كتاب *"احتفال الملك اخناتون بعيد حب سد فى معبد الكرنك"* للكاتبه "جوسلين الجوهرى" . للاطلاع على عرض مفصل لاحتفالات ال "حب سد" أنظر كتاب *"دراسات حول احتفال ال حب سد"* للكاتبين "ايريك هورنونج" و "اليزابيث ستيلين" .

83) Although the thirtieth year of the king's reign may have been the original timing of the festival , even by the first dynasty some kings were celebrating it before the thirtieth

regnal year had elapsed . For example , Anedjib , Semerkhet , and Ka-a . In the Old Kingdom we know that Zoser , Khufu , Sahure and Menkaure all celebrated a Sed festival but their reigns were shorter than thirty years . The period of thirty years , therefore , may not have been calculated from the actual accession . Donald Redford , *"Pharaonic King-Lists , Annals and Day Books"* , comments :-

The festival was , from the 12th Dynasty at least , associated with the 30th year of the ruler qua king , but for the ancient Egyptian this need not mean the beginning of the king's sole reign . The heir apparent could become king when his father or predecessor , still living , had him undergo a coronation , as happened to Hatshepsut , Amenophis II and Ramesses II , to name a few , or since mythologically pharaoh had been designated king while still "in the egg" the 30 year could conceivably be counted from the kings's birth . Only thus , it seems to me , can we explain the certain , though not numerous , cases in which a sed-festival is alluded to as having been celebrated before the 30th regnal year .

Donald Redford argues that the celebration of the festival fell into abeyance after the end of the 12th Dynasty until it was revived in the Eighteenth Dynasty by Amenhotep III . The most regularly recorded series of celebration of the festival is that of Ramesses II (19th Dynasty) , who held a Sed in years 30 , 34 , 37 , 40 , 43 and 46 of his reign . See Patrick O'Mara , *"The Chronology of the Palermo and Turin Canons"* . See also William Murnane , *"The Sed Festival : A Problem in Historical Method"* . For a general discussion , see Jocelyn Gohary , *"Akhenaten's Sed-Festival at Karnak"* .

ربما كان العام الثلاثين من الحكم هو الأصل فى الاحتفال بعيد "حب سد" ، و لكننا نعثر منذ عصر الأسره الأولى على أدله تشير الى قيام بعض الملوك بهذا الاحتفال قبل مرور ٣٠ سنه على توليهم العرش ، و منهم على سبيل المثال الملك "عج ايب" و الملك "سمر خت" و الملك "قا عا" . فى عصر الدوله القديمه نعلم أن الملك "زوسر" و الملك "خوفو" و الملك "ساحو رع" و الملك "منكاو رع" أقاموا شعائر ال "حب سد" رغم أن فترة حكمهم كانت أقصر من ٣٠ سنه . لذلك من المحتمل أن فترة ال ٣٠ سنه لم تكن تحسب من اليوم الذى يتولى فيه الملك العرش بشكل رسمى . يقول الكاتب "دونالد ريدفورد" فى كتابه *"قوائم الملوك و الحوليات و السجلات اليوميه فى مصر القديمه"* : يعود احتفال ال "حب سد" الى عصر الأسره ١٢ على أقل تقدير ، و هو يقام فى العام الثلاثين من مشاركة الملك فى الحكم و لكن ذلك لا يعنى بداية انفراده بالسلطه . ان وريث العرش يمكن أن يتوج ملكا فى حياة والده أو سلفه ، كما حدث للملكه حتشبسوت و الملك أمنحتب الثانى و الملك رمسيس الثانى على سبيل المثال . و لأن الأسطوره تصف ملك مصر بأنه "وهب الحكم و هو لا يزال فى البيضه" ، لذلك ربما كانت فترة الثلاثين عام تحسب منذ ولادة الملك و ليس منذ توليه العرش . و يبدو لى أن هذه هى الطريقه الوحيده التى يمكن أن نفسر بها الحالات التى أقام فيها بعض الملوك شعائر ال "حب سد" قبل مرور ٣٠ سنه على توليهم العرش .

يقول الكاتب "دونالد ريدفورد" أن احتفال ال "حب سد" توقف بعد عصر الأسره ١٢ (دوله وسطى) ، ثم أعيد احياؤه مره أخرى فى عصر الملك أمنحتب الثالث (أسره ١٨ ، دوله حديثه) . و تعتبر احتفالات الملك رمسيس الثانى بشعائر ال "حب سد" هى السلسله الأدق تدوينا ، فقد احتفل الملك رمسيس الثانى بهذه الشعائر الملكيه ٦ مرات خلال سنوات حكمه : فى العام الثلاثين ، و العام الرابع و الثلاثين ، و العام السابع و الثلاثين و العام الأربعين و العام الثالث و

الأربعين ، و العام السادس و الأربعين . أنظر كتاب *"قوائم الملوك المدونه على حجر باليرمو و على بردية تورين"* للكاتب "باتريك أومارا" . أنظر أيضا كتاب *"احتفال ال حب سد : اشكالية المنهج التاريخى"* للكاتب "ويليام مورنين" . للاطلاع على نقاش عام حول احتفال ال "حب سد" أنظر كتاب "احتفال الملك اخناتون بعيد حب سد فى الكرنك" للكاتبه "جوسلين الجوهرى" .

84) For a brief survey of different theories about the meaning of the word , see Jocelyn Gohary , *"Akhenaten's Sed Festival at Karnak"* . There is a noun *'sed'* , meaning *tail* . There is also a verb *'sed'* , meaning *'to clothe'* . According to Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* , *'sed'* is also an ancient name of the god Wepwawet .

للاطلاع على عرض موجز لمختلف النظريات التى حاولت تفسير كلمة "حب سد" أنظر كتاب *"احتفال الملك اخناتون بعيد حب سد فى الكرنك"* للكاتبه "جوسلين جوهرى" . تاتى كلمة *"سد"* فى اللغه المصريه القديمه كاسم : بمعنى ذيل ، و تأتى أيضا كفعل : بمعنى يكسو أو يلبس ثوبا . و فى كتاب *"الملكيه و الآلهه"* يقول هنرى فرانكفورت أن كلمة *"سد"* كانت اسما قديما من أسماء "ويبواويت" (فاتح الطرق) .

85) The next paragraphs mainly follow Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* , chapter 6 and Eric Uphill , *"The Egyptian Sed-Festival Rites"* .

الفقرات التاليه تتبع نهج "هنرى فرانكفورت" فى الفصل السادس من كتابه *"الملكيه و الآلهه"* ، و كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" .

86) For Niuserre's bed , see fig. 3.5 and 3.8 . The possible use of a sarcophagus in Sed festival rites is attested to in four inscriptions cut by working parties in the quarries of Wadi Hammamat (translated in J.H. Breated , *"Ancient Records of Egypt"* , 5 volums) . These reveal that in the second year of the reign of the Middle Kingdom king Mentuhotep IV , a royal sarcophagus was prepared under the direction of the vizier Amenemhat during the year of the king's Sed festival . Amenemhat led a huge expedition of quarrymen , artisans and sculptors plus a force of 10'000 soldiers in order to excavate , construct , decorate , and then bring back the sarcophagus , which was intended as "an eternal memorial" so that the king might celebrate very many [Sed Jubilees] , living like Re , forever (Breasted , Ancient Records of Egypt) . See also Miriam Lichtheim , *"Ancient Egyptian Literature"* .

للاطلاع على شكل السرير الطقسى فى شعائر ال "حب سد" الخاصه بالملك "نى أوسر رع" أنظر الشكل الثالث و الثامن من الفصل الثالث من هذا الكتاب . هناك أيضا دليل على امكانية استخدام تابوت بدلا من السرير الطقسى ، و هذا الدليل عباره عن أربع نقوش سجلها عمال المحاجر بمنطقة وادى حمامات بالصحراء الشرقيه ، و قد ترجمها الكاتب "جيمس هنرى بريستد" فى الجزء الخامس من كتابه *"السجلات المصريه القديمه"* . جاء فى هذه النقوش أنه فى العام الثانى من حكم الملك منتوحتب الرابع (أسره ١١ ، دوله وسطى) أصدر الملك الأوامر للوزير أمنمحات باعداد تابوت ملكى استعدادا لشعائر ال "حب سد" التى ستقام فى ذلك العام . و هكذا ذهب الوزير أمنمحات الى محاجر وادى حمامات بالصحراء الشرقيه على رأس بعثه استكشافيه كبيره بها العديد من الصنايعيه و النحاتين بالاضافه الى قوه من الجنود قوامها ١٠ آلاف جندى . و الهدف من هذه البعثه هو قطع الحجاره اللازمه لصناعة

التابوت و نحته بالشكل المطلوب و احضاره لكى يكون صرحا خالدا يحتفل فيه الملك بأعياد "حب سد" لا حصر لها ، و يحيا للأبد مثل "رع" . أنظر أيضا كتاب *"الأدب المصرى القديم"* للكاتبه "ميريام ليشتهايم" .

87) Henri Frankfort places the coronation at the end of the festival , but Eric Uphill , basing his account on Osorkon's reliefs , also places it at the beginning . For both Eric Uphill and Alexandre Moret , the enactment of the coronation at the beginning as well as at the end was an essential part of the scheme . See Eric Uphill , *"The Egyptian Sed-Festival Rites"* , and Alexandre Moret , *"Mysteres egyptiens"* .

يضع "هنرى فرانكفورت" طقوس التتويج فى نهاية شعائر ال "حب سد" ، أما "ايريك أبهيل" فيضعها فى نهايه الشعائر و كذلك فى بدايتها ، و ذلك بناءا على نقوش شعائر ال "حب سد" الخاصه بالملك "أوزوركون الثانى" . يرى كل من "ايريك أبهيل" و "اليكساندر موريه" أن تتويج الملك فى بداية الشعائر و نهايتها كان جزءا هاما من الشعائر .أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" ، و كتاب *"أسرار مصريه"* للكاتب "اليكساندر موريه" .

88) See Eric Uphill , *"The Egyptian Sed-Festival Rites"* .

أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل"

89) According to Eric Uphill , this was the "climax of the festival" . Surprisingly , Henri Frankfort does not refer to the "secret rites" . Perhaps his overlooking this cruicial event is linked to his insistence in *"Kingship and the Gods"* that the Sed festival , in contrast to the coronation , does not refer to Osiris at all and that there was no relation between the Sed festival and Osiris since the festival renews the existing kingship and is not concerned with the succession . The fact is , however , that the renewal of the kingship depended precisely on the king entering into a relationship with Osiris . See note 91 below .

يرى "ايريك أبهيل" أن الطقوس السريه هى ذروة شعائر ال "حب سد" . و من المدهش أن "هنرى فرانكفورت" أهمل ذكر الطقوس السريه . ربما يعود السبب فى تجاهل ذكر هذا الحدث الهام الى وجهة نظره التى عبر عنها فى كتاب *"الملكيه و الآلهه"* و التى ترى أن شعائر ال "حب سد" ليس لها علاقه مطلقا بأوزير – بعكس طقوس التتويج – لأن شعائر ال "حب سد" هى شعائر تجديد طاقة الملك الحى و ليس لها علاقه بانتقال الملكيه من ملك سابق الى ملك حالى . و لكن الحقيقه أن تجديد الملكيه يعتمد بشكل أساسى على دخول الملك الحى فى علاقه اتحاد و امتزاج بأوزير . أنظر ملحوظه رقم ٩١ من هوامش هذا الفصل .

90) According to Wolfgang Helck , *"Schamane und Zauberer"* , the *'sem'* priest entered the realm of the dead in a state of trance , similar to that of north European-Asiatic shamans in their journey into the spirit world .

يقول "ولفجانج هيلك" فى كتابه *"الشامان و الساحر"* أن كاهن *"سم"* فى مصر القديمه ينتقل الى عالم الموتى و هو فى حاله من حالات الوعى المتغير (وعى خارج الجسد) ، كما يفعل الشامانز فى مناطق شمال أوروبا و شمال آسيا عند ارتحالهم لعالم الروح .

91) According to Alexandre Moret , *"Mystere egyptiens"* , the Sed festival consists essentially of an "Osirification of the king" . For Breasted , as well , *"The Development of Religion and Thought"* , during the Sed festival , "the king assumed the costume and insignia of Osiris , and undoubtedly impersonated him" . Breasted's interpretation is supported by Samuel Mercer , *"The Religion of Ancient Egypt"* , and many others , including James Frazer , Flinders Petrie and Margaret Murray . The depiction of the king during the "secret rites" in Amenhotep III's temple at Soleb seems decicive , for although the relief is damaged , the king is clearly in mummiform . This relief is reproduced in note 93 . Egyptological opinion has , however , always remained sharply divided on this cruicial point of interpretation . Thus Alan Gardiner , *"Review of the James Frazer's The Golden Bough"* , argued against those who believed that the king was identified with Osiris in the Sed festival on the grounds that the resemblance of costume was due to Osiris being a king , hence wearing royal regalia , rather than the king being Osiris ! . John Gwyn Griffiths , *"The Costume and Insignia of the King in the Sed-Festival"* , also denies any Osiris identification . The argument for a fusion of the king with Osiris probably should not be settled merely on the interpretation of his costume and insignia . We have also to look at the rites that he was engaged in , the inscriptional evidence , and what the reliefs actually show .

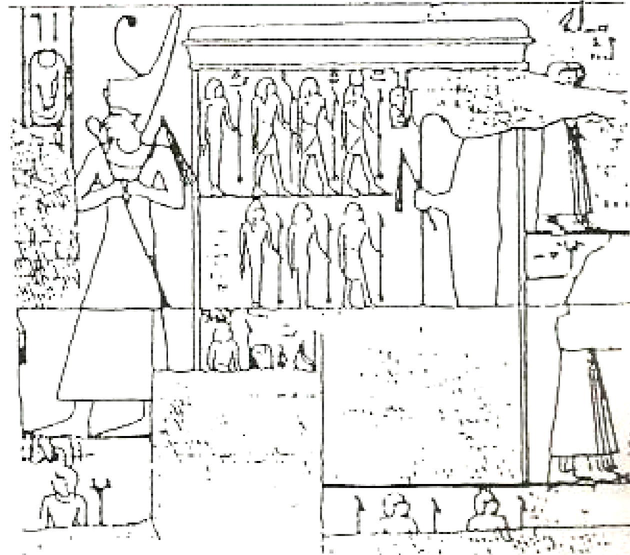
يقول "أليكساندر موريه" فى كتابه *"أسرار مصريه"* أن شعائر ال "حب سد" تعتمد فى الأساس على تحول الملك الى أوزير . و يقول "جيمس هنرى بريستد" فى كتابه *"تطور الفكر و الدين فى مصر القديمه"* أن الملك فى شعائر ال "حب سد" يرتدى العباءه الأوزيريه و يتقلد صولجانات أوزير و شاراته الملكيه و بذلك يصبح بلا شك تجسيدا لأوزير . يتفق العديد من الباحثين مع رأى "جيمس هنرى بريستد" ، و منهم "صامويل ميرسر" فى كتابه *"الديانه المصريه القديمه"* و "جيمس فريزر" و "فلندرز بترى" و "مارجريت موراى" . يعتبر مشهد الطقوس السريه للملك أمنحتب الثالث فى معبده بمدينة "سولب" (بشمال السودان) من أهم الأدله رغم تعرضه للتلف . يظهر الملك فى هذا المشهد و هو فى هيئة مومياء ، و هناك نسخه من هذا المشهد فى الملاحظه رقم ٩٣ من هذا الفصل . و رغم وجود مثل هذه الأدله الا أن آراء علماء المصريات ظلت دائما منقسمه حول هذا الموضوع . فى كتاب *"نقد آراء جيمس فريزر فى كتاب الغصن الذهبى"* يعارض السير "آلان جاردنر" فكرة اتحاد الملك بأوزير فى شعائر ال "حب سد" ، و يقول أن تشابه رداء أوزير مع رداء الملك فى المشاهد الفنيه يعنى أن أوزير يظهر فى تلك المشاهد فى دور الملك و ليس لأن الملك قد تحول الى أوزير . فى كتاب *"رداء الملك و شاراته الملكيه فى شعائر ال حب سد"* ينكر االكاتب "جون جوين جريفيث" اتحاد الملك بأوزير . ان الجدل حول اتحاد الملك بأوزير قد لا يحسمه فقط تأويل رداء الملك و شاراته الملكيه التى تظهر فى مناظر ال "حب سد" ، اذ يجب علينا أن ننظر أيضا للطقوس التى يقوم بها الملك و النصوص المصاحبه للمناظر ، و علينا أن نتأمل ما الذى تعبر عنه تلك المناظر .

92) The word *'iis'* (and *'iiset'*) is somewhat ambiguous and could refer to a shrine , chapel , or palace , rather than the actual tomb . Eric Uphill , *"The Egyptian Sed-Festival Rites"* , argues against the view of Edouard Naville that the word *'iis'* here refers to a shrine rather than an actual tomb of the king on the grounds that (1) in Old Kingdom inscriptions *'iis'* commonly means *'tomb'* and (2) the reliefs adjacent to the secret rites

have a decidedly funeral character . The discovery of Osorkon's burial place at Tanis on the site where his Sed festival was likely to have taken place , i.e. near to the great temple with its large courts , certainly adds weight to his argument that the secret rites took place in his tomb and not in a shrine . Even if the translation 'tomb' is debatable , the main point at issue is not so much the type of building in which the secret rites took place as what they consisted of : in particular , the fact that they had a distinctly funeral character , and that there is good reason to believe that during them the king seems to have undergone certain transcendent experiences .

تتسم كلمة *"ايس"* (أو *"ايست"*) فى اللغه المصريه القديمه بالغموض . فهى قد تشير الى مقصوره أو قصر ، الى جانب استخدامها للدلاله على المقبره . فى كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* يعارض "ايريك أبهيل" رأى "ادوارد نافيل" الذى يقول ان كلمة *"ايس"* فى هذا السياق معناها مقصوره و ليس مقبره للملك . يستند رأى "ايريك أبهيل" الى سببين : (١) فى نقوش الدوله القديمه كانت كلمة *"ايس"* بوجه عام تعنى مقبره . (٢) ان النقوش التى تحيط بمناظر الطقوس السريه هى نقوش ذات طبيعه جنائزيه . بالتأكيد ان اكتشاف مقبرة الملك أوزوركون الثانى فى تانيس بالقرب من المكان الذى أقام فيه الملك شعائر ال "حب سد" يدعم الرأى الذى يقول أن الملك أقام طقوس ال "حب سد" السريه فى مقبرته و ليس فى مقصوره مخصصه لذلك الغرض . و حتى اذا كانت ترجمة كلمة "مقبره" موضح جدل ، فان النقطه الأساسيه هنا ليس نوع البنايه التى أقيمت فيها طقوس ال "حب سد" السريه ، و انما ماهية هذه الطقوس و طبيعتها التى تقترب من طبيعة الطقوس الجنائزيه ، و أن هناك أسباب تجعلنا نعتقد أن الملك هنا يمر بتجارب روحيه يرتحل فيها الى عوالم ماورائيه .

93) Edouard Naville , *"The Festival-Hall of Osorkon II"* . See also Eric Uphill *"The Egyptian Sed-Festival Rites"* . The scene closely resembles a similar scene in Amenhotep III' temple at Soleb , in which the king in his shrine is represented mummiform , for which see Michela Schiff Giorgini , *"Soleb"* , 1:100 ,fig. 81 , which is reproduced here .



Amenhotep III is represented mummiform during his Sed festival .

أنظر كتاب *"قاعة احتفالات الملك أوزوركون الثانى"* للكاتب "ادوارد نافيل" . أنظر أيضا كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" . المشهد السابق من معبد مدينة "سولب" (بشمال السودان) ، و فيه يظهر الملك أمنحتب الثالث فى هيئة مومياء تقف داخل مقصوره كجزء من طقوس ال "حب سد" السريه . أنظر الدراسه التى قامت بها "ميشيلا شيف جورجينى" حول ذلك المعبد و هى بعنوان "معبد سولب" .

94) The verb *'iry'* is used in a wide variety of contexts and can be translated in many different ways . See Raymond Faulkner , *"A Concise Dictionary of Middle Egyptian"* , for the range of options , all of which are concerned with some sort of activity . In the present context , the activity of attending to is possibly what is meant , but this must remain a matter of speculation .

يحمل الفعل *"ايرى"* فى اللغه المصريه القديمه العديد من الدلالات و يستخدم بطرق مختلف . أنظر كتاب *"قاموس مختصر للغه المصريه الوسيطه"* للكاتب "ريموند فوكنر" ، و فيه أورد الكاتب دلالات هذه الكلمه ، و كلها تتعلق بفعل معين . فى السياق الذى نبحث فيه قد يكون الفعل المقصود هو الحضور ، و لكن ذلك يظل موضع تكهن و لا يمكن التأكد منه بشكل قاطع .

95) See Dimitri Meeks , *"Dieu masque , dieu sans tete"* . See also Jocelyne Berlandini , *"L'acephale et le rituel de revirilisation"* .

أنظر كتاب *"آلهه مقنعه ، و آلهه بلا رؤوس"* للكاتب "ديمترى ميكس" . أنظر أيضا كتاب *"فقدان الرأس و طقس تجديد الحياه"* للكاتبه "جوسلين برلاندينى" .

96) In utterance 13 , these words are spoken to the king : "I give you your head , I fasten your head to the bones for you" . In utterance 373 , the restoration of the head is related to the revivication of the king :

Oho ! Oho ! Raise yourself , O king ,

Receive your head , collect your bones ,

Gather your limbs together ,

Through off the earth from your flesh .

See also utterance 254 , which appears on the west wall of the antechamber of the pyramid of Unas , where the restoration of the head motif also occurs . See also Coffin texts 229 and 532 for this important theme .

The birth of the Horus principle is referred to in utterance 221 , where it is announced :

The Great One has given birth to you ,

The exalted One has adorned you .

For you are Horus …

See also utterance 211 , 248 and 302 , also from the Pyramid of Unas , which all emphasize the celestial context of the birth of the Horus principle . In utterance 302 , for example , he is referred to as the “son of Sothis” (i.e. Isis in her celestial aspect) .

تخاطب التلاوه رقم ١٣ الملك بهذه العباره : (لقد أعدت اليك رأسك . لقد ثبتت رأسك الى عظامك) .و فى التلاوه رقم ٣٧٣ ترتبط استعادة الرأس بعودة الحياه للملك . تقول التلاوه : (انتبه أيها الملك ، و ارفع جسدك . استعد رأسك و اجمع عظامك ، استجمع أطرافك ، و انفض التراب عن لحمك) . أنظر أيضا التلاوه رقم ٢٥٤ التى تظهر على الجدار الغربى من الغرفه الجانبيه بهرم الملك ونيس و هى تتحدث عن استعادة الملك لرأسه . أنظر أيضا النصوص رقم ٢٢٩ و ٢٥٤ من متون التوابيت ، و هى تدور حول نفس الموضوع .

جاء ذكر ميلاد حورس فى التلاوه رقم ٢٢١ ، و فيها نقرأ : (ان العظيم قد أنجبك ، ان المجيد قد زينك ، لأنك أنت حورس) . أنظر أيضا التلاوات رقم ٢١١ و ٢٤٨ و ٣٠٢ من هرم الملك ونيس ، و هى جميعا تؤكد على السياق السماوى الذى يقع فيه حدث ولادة حورس . فى التلاوه رقم ٣٠٢ على سبيل المثال يوصف حورس بأنه "ابن النجمه سوبدت" (نجمة الشعرى) ، و هى التجلى السماوى لايزيس .

97) Utterance 74 . For the seven holy oils , see utterance 72-78 . For a commentary on the seven oils , see Wallis Budge , *“Herb Doctors and Physicians in the Ancient World”* . Budge transliterates *‘sesefetch’* as *‘Sefth’* . See also Ann Macy Roth , *“The pssh-kf and the Opening of the Mouth Ceremoney : A Ritual of Birth and Rebirth”* .

تلاوه رقم ٧٤ . لمعرفة المزيد عن الزيوت السبعه المقدسه أنظر التلاوات من ٧٢ الى ٧٨ . للاطلاع على تعليق على الزيوت السبعه المقدسه أنظر كتاب *"العلاج بالأعشاب و الأطباء فى العالم القديم"* للكاتب "والس بدج" . فى هذا الكتاب يذكر "والس بدج" زيت "سيسيفدج" تحت مسمى "سيفث" . أنظر أيضا كتاب *"أداة بسش كف و طقس فتح الفم : طقس الموت و البعث"* للكاتبه "آن ماسى روث" .

98) See Eric Uphill , *“The Egyptian Sed-Festival Rites”* . Another scene similar to fig. 3.9 can be found in the tomb of Ramesses IX , reproduced in Eugene Lefebure , *“Les hypogees royaux de Thebes”* .

أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" . هناك منظر مشابه فى مقبرة الملك رمسيس التاسع ، و قد وردت نسخه منه فى كتاب *"المقابر الملكيه فى طيبه"* للكاتبه "أوجينى ليفيبور" .

99) See Eric Uphill , *“The Egyptian Sed-Festival Rites”* . Scenes in the tomb of Kheruef showing the raising of the *‘djed’* during the Sed festival of Amenhotep III suggests that in his festival the *‘djed’* was raised as a preliminary rite at the beginning of the festival . See Jocelyn Gohary , *“Akhenaten’s Sed-Festival at Karnak”* .

أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" . تحوى مقبرة "خيرو اف" بالأقصر مشاهد تصور اقامة عامود ال "جد" ضمن شعائر ال "حب سد" التى أقامها الملك أمنحتب الثالث ، و هو ما يعنى أن عامود ال "جد" أقيم كطقس أساسى فى بداية الشعائر . أنظر كتاب *"احتفال الملك اخناتون بشعائر ال حب سد فى معبد الكرنك"* للكاتبه "جوسلين الجوهرى" .

100) See Eric Uphill , *"The Egyptian Sed-Festival Rites"* .

أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل"

CHAPTER 4 (الفصل الرابع) :-

01) For the ancient Egyptian conception of the Dwat , see chapter 2 , note number 1 .

للاطلاع على مفهوم ال "دوات" فى مصر القديمه أنظر الفصل الثانى ، ملحوظه رقم ١ .

02) For the cycles of manifestation in relation to the goddess Nut , see Alison Roberts , *"My Heart , My Mother"* .

للاطلاع على دورات التجسد و علاقتها ب "نوت" (ربة السماء) أنظر كتاب *"يا قلبى يا أمى"* للكاتبه "أليسون روبرتس" .

03) This is made clear in the New Kingdom mystical text , the "Book of What is in the Underworld" (Amduat) , division 3 , in Erik Hornung *"Das Amduat"* and Alexandre Piankoff , *"The Tomb of Ramesses VI"* . vol. 1 . The tradition that the flood issues from the Dwat goes back at least to the Sixth Dynasty . See Gaston Maspero , *"The Dawn of Civilization"* .

يتضح ذلك فى الساعه الثالثه من كتاب ال "ايمى دوات" (ما هو كائن فى العالم الآخر) من عصر الدوله الحديثه ، من ترجمة "ايريك هورنونج" ، و فى الجزء الأول من كتاب *"مقبرة الملك رمسيس السادس"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" . اعتقد المصريون القدماء أن الفيضان ينبع من ال "دوات" . تعود جذور هذا الاعتقاد على الأقل الى عصر الأسره السادسه . أنظر كتاب *"فجر الحضاره"* للكاتب "جاستون ماسبيرو" .

04) William Brede Kristensen , *"Life Out of Death"* , comments on the ancient Egyptian conception of the realm of death as follows : "The world of death secreted greater powers and contained richer possibilities than the world of finite experience . It was the basis for the whole existence which we are apt to call worldly life" .

يعلق الكاتب "ويليام بريد كريستنزن" فى كتابه *"خروج الحياه من الموت"* على مفهوم عالم الموت فى مصر القديمه بقوله : ان عالم الموت يحوى قدرات أعظم و امكانيات أكثر من العالم المادى المحدود . عالم الموت هو المصدر الذى يأتى منه كل ما يحيا فى عالمنا .

05) See Henri Frankfort , *“Kingship and the Gods”* . It is , however , Rundle Clark who understands this best : “The ancestors , the custodians of the source of life , were the reservoir of power and vitality , the source whence flowed all the forces of vigour , sustenance and growth . Hence they were not only departed souls , but still active , the keepers of life and fortune” . See Rundle Clark , *“Myth and Symbol in Ancient Egypt”* .

أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" . و لكن يبدو أن "راندل كلارك" هو الذى استطاع أن يفهم ذلك بشكل أفضل ، حين قال : ان الأجداد هم حراس ينبوع الحياه و مخزون الطاقه الحيويه و المصدر الذى تنبثق منه كل قوى الحياه و الخصب و النماء التى تأتى لعالمنا . لم يكن الأجداد فى مصر القديمه مجرد أرواح رحلت عن عالمنا و انما هم أرواح لا تزال تقوم بأنشطه تؤثر على حياتنا ، فهم حراس الحياه و البركه . أنظر كتاب *"الرمز و الأسطوره فى مصر القديمه"* للكاتب "راندل كلارك" .

06) For the king’s role as mediator between worlds , see Rundle Clark , *“Myth and Symbol in Ancient Egypt”* . See also Terence DuQuesne , *“Anubis e il Ponte”* “Anubis and the Spirits of the West” . See also note number 11 and 12 below .

للاطلاع على دور الملك كجسر يصل بين العوالم أنظر كتاب *"الرمز و الأسطوره فى مصر القديمه"* للكاتب "راندل كلارك" . أنظر أيضا كتاب *"أنوبيس و أرواح الغرب"* للكاتب "تيرينس دى كويسنا" ، و الملاحظه رقم ١١ و ١٢ من هذا الفصل .

07) See Henri Frankfort , *“Kingship and the Gods”* . See also Gerald Averay Wainwright , *“The Sky-Religion in Egypt”* .

أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" . أنظر أيضا كتاب *"ديانة السماء فى مصر القديمه"* للكاتب "جيرالد آفرى وينرايت" .

08) See chapter 3 , note number 83 . See also Henri Frankfort , *“Kingship and the Gods”*

أنظر الفصل الثالث ، ملحوظه رقم ٨٣ . أنظر أيضا كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

09) See Henri Frankfort , *“Kingship and the Gods”* .

أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

10) See A. Jeffrey Spencer , *“Two Engimatic Hieroglyphs and Their Relation to the Sed-Festival”* .

أنظر كتاب *"اثنان من الرموز الهيروغليفيه الغامضه و علاقتها بشعائر ال حب سد"* للكاتب "جيفرى سبنسر" .

11) According to Richard Wilkinson , *“Symbol and Magic in Egyptian Art”* , “The area crossed or encircled in the heb-sed ‘race’ represented not only the extent of the king’s earthly domain , but also his celestial realm , for the rule of the king was identified with the rule of the god Horus over the heaven and earth” . See also Gregory Reeder ,

"Running the Heb Sed" , who comments : "The celebrant not only traversed the field (i.e. Egypt) in a public ceremony , but also traversed the heavens in , understandably , a much less public form" .

يقول "ريتشارد ويلكينسون" فى كتابه *"الرمز و السحر فى الفن المصرى"* أن الفناء الذى يقطعه الملك فى طقس الجرى بشعائر ال "حب سد" يرمز للمملكة التى يحكمها الملك على الأرض ، كما يرمز أيضا لمملكته فى السماء ، لأن الملك هو صوره من حورس الذى يحكم الأرض و السماء معا . أنظر أيضا كتاب *"طقس الجرى فى شعائر ال حب سد"* للكاتب "جريجورى ريدر" ، و فيه يقول الكاتب : ان الملك حين يقطع فناء ال "حب سد" أمام أعين الحاضرين فهو لا يقطع بذلك الأرض (أرض مصر) فقط ، و انما هو أيضا يقطع السماء فى طقس باطنى بعيدا عن الأعين (أى فى تجربة روحيه) .

12) Quoted in Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* . The text suggested that the king is in an altered state of consciousness . In certain shamanic initiations , dance is used to induce precisely such a state . Thus Holger Kalweit , *"Dreamtime and the Inner Space : The World of the Shamans"* , writes : "The initiate therefore dances not only on earth – in our reality .. his dance is also performed in an altered state of consciousness or in another world" .

ورد هذا النص فى كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" . نستشعر من النص أن الملك يمر بحاله من حالات الوعى المتغير . فى الممارسات الشامانيه يستخدم الرقص كوسيله للوصول التى مثل هذه الحالات . و لذلك يقول الكاتب "هولجر كالويت" فى كتابه *"زمن الحلم و العالم الباطنى : عالم الشامانز"* : ان الشامان لا يرقص فقط فى العالم الأرضى و انما يحدث الرقص فى حاله من حالات الوعى المتغير ، يكون فيها وعى الشامان فى عالم آخر .

13) For the otherworldly field , James Peter Allen , *"The Cosmology of the Pyramid Texts"* .

للاطلاع على المزيد من المعلومات عن رمزية فناء ال "حب سد" و علاقته بالعوالم الأخرى أنظر كتاب *"نشأة الكون فى متون الأهرام"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" .

14) For the Mesopotamian *"Akitu"* , see chapter 3 . According to Gerald Averay Wainwright , *"The Sky-Religion in Egypt"* , the Sed festival was primarily a fertility festival , and the purpose of the king's Sed dance was to ensure the fertility of the fields magically .

للاطلاع على المزيد عن رأس السنه الرافديه "أكيتو" أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب . يقول "جيرالد آفرى وينرايت" فى كتابه *"ديانة السماء فى مصر القديمه"* أن احتفال ال "حب سد" هو فى الأصل احتفال بالخصوبه ، و الهدف من رقص الملك (فى طقس الجرى) هو ضمان خصوبة الأرض بطريقه سحريه .

15) See Richard Wilkinson , *"Reading Egyptian Art"* .

أنظر كتاب *"قراءة الفن المصرى"* للكاتب "ريتشارد ويلكينسون" .

16) See Stephen Quirke , *"Ancient Egyptian Religion"* .

أنظر كتاب *"الديانه المصريه القديمه"* للكاتب "ستيفن كويرك" .

17) See Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* .

أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

18) This is given special emphasis from the fifth Dynasty onward . According to Edward F. Wente and Charles van Siclen , *"A Chronology of the New Kingdom"* : "[A] culminating point in the traditional Sed-festival was the apotheosis of the king identifying him with the sungod" . For a discussion of the solarization of Amenhotep III at his Sed festival , see W. Raymond Johnson , *"Amenhotep III and Amarna : Some New Considerations"* .

كان ذلك موضع اهتمام منذ عصر الأسره الخامسه . جاء فى كتاب *"تاريخ الدوله الحديثه"* للكاتبين "ادوارد و ينتى" و "تشارلز فان سيكلن" : كان معراج الملك للسماء و اتحاده باله الشمس هو ذروة شعائر ال "حب سد" . للاطلاع على نقاش حول التحول الشمسى للملك أمنحتب الثالث فى شعائر ال "حب سد" أنظر كتاب *"أمنحتب الثالث و العمارنه : رؤى جديده"* للكاتب "ريموند جونسون" .

19) Eric Uphill , *"The Egyptian Sed-Festival Rites"* .

أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" .

20) Stephen Quirke , *"Ancient Egyptian Religion"* .

أنظر كتاب *"الديانه المصريه القديمه"* للكاتب "ستيفن كويرك" .

21) The position of Niuserre's coronation in the sequence of Sed festival ceremonies is , according to Werner Kaiser , *Die Kleine Hebseddarstellung im Sonnenheiligtum des Niuserre"* , after the "secret rites" (which he refers to as the "lion furniture" sequence) . This would explain the difference in costume .

يقول "ويرنر كايزر" فى كتابه *"نقوش ال حب سد فى معبد الشمس من عصر الملك نى أوسر رع"* أن طقوس تتويج الملك "نى أوسر رع" تأتى فى ترتيب شعائر ال "حب سد" بعد الطقوس السريه (و التى يطلق عليها الكاتب اسم "سلسلة الطقوس التى تقام على سرير طقسى على شكل أسد") . و هو ما يفسر اختلاف الأثواب التى يرتديها الملك .

22) Eric Uphill , *"The Egyptian Sed-Festival Rites"* . Uphill places this coronation at the beginning of the Sed festival rites , but Frankfort believes it belongs at the end , which does seem to make more sense . See also Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* .

أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" . فى هذا الكتاب يقول ايريك أبهيل أن طقوس التتويج تقام فى بداية شعائر ال "حب سد" . أما "هنرى فرانكفورت" فيعتقد أنها تقام فى نهاية الشعائر ، و هو الرأى الأصوب . أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

23) See Jocelyn Gohary , *"Akhenaten's Sed-Festival at Karnak"* .

أنظر كتاب *"احتفال الملك اخناتون بشعائر ال حب سد فى الكرنك"* للكاتبه "جوسلين الجوهرى" .

24) Eric Uphill , *"The Egyptian Sed-Festival Rites"* , Edouard Naville , *"The Festival-Hall of Osorkon II"* .

أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" و كتاب *"قاعة احتفالات الملك أوزوركون الثانى"* للكاتب "ادوارد نافيل" .

25) Eric Uphill , *"The Egyptian Sed-Festival Rites"* . See also William Christopher Hayes , *"Inscriptions from the Palace of Amenhotep III"* .

أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" . أنظر أيضا كتاب *"نقوش من قصر الملك أمنحتب الثالث"* للكاتب "ويليام كريستوفر هايس" .

26) See Friedrich Wilhelm Von Bissing and Hermann Kees , *"Das Re-Heiligtum des Koenigs Ne-woser-re"* , volume 3 , plates 20 and 21. The king's presence is evident in volume 3 , pl. 20 . Other reliefs show oxen and other animals intended for slaughter and the actual slaughter of an ox . It is recorded at the sun temple that 30'000 meals were provided at the king's Sed festival . According to Zahi Hawas , *"Funerary Establishments of Khufu , Khafra and Menkaura during the Old Kingdom"* , such offering scenes should be understood as depicting "the powers that are renewed through the festival" , i.e. the powers of life and fertility in the land .

أنظر الجزء الثالث ، صوره ايضاحيه رقم ٢٠ و ٢١ من كتاب *"معبد الشمس الذى شيده الملك نى أوسر رع"* للكاتبين "فريدريش فيلهلم فون بيسينج" و "هرمان كيس" . يقدم الشكل رقم ٢٠ من الجزء الثالث الدليل على حضور الملك . هناك نقوش أخرى تصور ثيران و حيوانات أخرى يتم اعدادها للذبح ، و هناك مشهد ذبح ثور . تتحدث النصوص المصاحبه لهذه المشاهد بمعبد الشمس عن تقديم ٣٠ ألف وجبه فى الاحتفال الذى أقامه الملك بشعائر ال "حب سد" . يقول دكتور زاهى حواس فى كتابه *"الصروح الجنائزيه للملك خوفو و الملك خفرع و الملك منكاورع فى عصر الدوله القديمه"* أن مشاهد القرابين ترمز لتجديد قوى الحياه و الخصب فى أرض مصر من خلال شعائر ال "حب سد"

27) See Stephen Quirke , *"Ancient Egyptian Religion"* . See also Quirke , *"The Cult of Ra"* , where he argues that the pyramid was primarily an object of the cult of the living king , and only secondarily his tomb . Barry John Kemp , "Old Kingdom , Middle Kingdom , and Second Intermediate Period" in *"Ancient Egypt : A Social History"* , has commented : "While it is common to emphasize the mortuary character of the pyramids and to see them as tombs with temples attached to them , the way in which they were in

fact organized and referred to suggests that the emphasis should be reversed , and they be regarded first and foremost as temples for the royal statues with royal tombs attached to each . See also Dieter Arnold , *"Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdom"* , in *"Temples of Ancient Egypt"* .

أنظر كتاب *"الديانه المصريه القديمه"* للكاتب "ستيفن كويرك" ، و كذلك كتابه *"ديانة رع"* الذى يقول فيه أن الهرم كان موضع شعائر ملكيه تقام أثناء حياة الملك و أن ذلك هو الغرض الأساسى من انشاء الهرم . ثم يأتى استخدام الهرم كمقبره بعد موت الملك فى المرتبه الثانيه . فى كتاب *"مصر القديمه : التاريخ الاجتماعى"* يقول الكاتب "بارى كيمب" : عادة ما يركز العلماء على الغرض الجنائزى للهرم و يفسرون الصرح الهرمى على أنه مقبره يحيط بها معابد جنائزيه ملحقه بها ، و لكن فى الحقيقه ان معمار المجموعات الهرميه و النقوش التى عثر عليها هناك تدل على أن العكس هو الصحيح ، أى أن المجموعات الهرميه هى معابد شيدت لاقامة شعائر ملكيه ، ملحق بها مقبره . أنظر أيضا مقال "صروح الشعائر الملكيه فى عصر الدوله القديمه و الدوله الوسطى" فى كتاب *"معابد مصر القديمه"* للكاتب "ديتر أرنولد" .

28) See William Brede Kristensen , *"Life Out of Death"* .

أنظر كتاب *"خروج الحياه من الموت"* للكاتب "ويليام بريد كريستنزن" .

29) See Edwin Oliver James , *"Christian Myth and Ritual"* . See also Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* .

أنظر كتاب *"الأساطير و الطقوس المسيحيه"* للكاتب "ادوين أوليفر جيمس" . أنظر أيضا كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

30) See William Brede Kristensen , *"Life Out of Death"* . While the symbolism of the step pyramid as a staircase is often noted , few scholers have made the the further connection with the Sed festival coronation dais , because the pyramid is supposed to have served only funerary purposes .

أنظر كتاب *"خروج الحياه من الموت"* للكاتب "ويليام بريد كريستنزن" . ينتبه أغلب علماء المصريات لرمزية الهرم المدرج باعتباره معراجا للسماء ، و لكن القليل منهم هم الذين انتبهوا للعلاقه التى تربط الهرم بمنصة التتويج فى شعائر ال "حب سد" ، و السبب فى ذلك هو خضوعهم للفرضيه التى تحصر الهرم فى السياق الجنائزى فقط .

31) Cecil Mallaby Firth and James Edward Quibel , *"Excavations at Sakkara : The Step Pyramid"* , Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* , Barry John Kemp , *"Ancient Egypt : Anatomy of a Civilization"* .

أنظر كتاب *"اكتشافات أثريه فى سقاره : الهرم المدرج"* للكاتبين "سيسيل مالابى فيرث" و "جيمس ادوارد كويبل" ، و كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" و كتاب *"تشريح الحضاره المصريه"* للكاتب "بارى جون كيمب" .

32) These include the North and South Houses , the structure known as Tempe T , identified by Firth as the robing chamber used by the king during the Sed festival , and the Southern tomb . See Gregory Reeder , *"Ritualized Death and Rebirth : Running the Heb Sed"* . Reeder challenges the view that the whole site served a purely commemorative purpose and was designed only for Zoser's use in the afterlife . See also Zahi Hawas , *"A Fragmentary Monument of Zoser from Sakkara"* , where he states that the complex of Zoser was not only funerary , but also included the palace of the living king .

يشمل ذلك بيت الشمال و بيت الجنوب ، و يعرف ذلك الجزء من المجموعه الهرميه باسم "معبد T" ، و يشمل – حسب قول سيسيل مالابى فيرث – غرفة تغيير الملابس التى يستخدمها الملك فى شعائر ال "حب سد" و المقبره الجنوبيه . أنظر كتاب *"الموت الطقسي و الولاده من جديد : طقس الجرى فى شعائر ال حب سد"* للكاتب "جريجورى ريدر" . يفند "جريجورى ريدر" وجهة النظر التى ترى أن المجموعه الهرميه للملك زوسر تهدف فقط لاحياء ذكرى الملك بعد موته و خدمته فى العالم الآخر . يقول دكتور "زاهى حواس" فى كتابه *"المجموعه الهرميه للملك زوسر بسقاره"* أن المجموعه الهرميه للملك زوسر لم تكن تخدم هدف جنائزى فقط ، و انما هى تحوى أيضا قصرا كان الملك يستخدمه فى حياته الدنيا .

33) See Eugene Strouhal , "Re-investigation of the remains thought to be of King Zoser" in *"Anthropologie"* .

أنظر مقال الكاتبه "أوجينى ستروهال" بعنوان *"اعادة فحص بقايا الجثمان الذى يعتقد أنه للملك زوسر"* فى كتاب *"أنثروبولوجيا"* .

34) See Stephen Edwards , *"The Pyramids of Egypt"* . See also Gregory Reeder , *"Ritualized Death and Rebirth : Running the Heb Sed"* .

أنظر كتاب *"أهرامات مصر"* للكاتب "ستيفن ادواردز" . أنظر أيضا كتاب *"الموت الطقسي و الولاده من جديد : طقس الجرى فى شعائر ال حب سد"* للكاتب "جريجورى ريدر" .

35) Mark Lehner , *"The Complete Pyramids"* , argues that the southern tomb was intended for the king's ka statue , and was the precursor of the Fourth , Fifth and Sixth Dynasty "satellite" pyramids , which probably served the same function . If he is right , the likelihood that the "secret rites" of the Sed festival took place in one of the chambers underneath the step pyramid is considerably strengthened .

فى كتاب *"أهرامات مصر الكامله"* يقول الكاتب "مارك لينر" أن المقبره الجنوبيه بهرم الملك زوسر كانت تحوى تمثال ال "كا" الخاص بالملك ، و هى الأصل أو النموذج الأول الذى تحول الى الهرم التابع فى عصر الأسره الرابعه و الخامسه و الذى قد يكون لنفس الغرض . اذا كان "مارك لينر" محقا ، فقد تدعم نظريته الفكره التى تقول أن الملك زوسر ربما أقام طقوس ال "حب سد" السريه فى الغرف التى تقع تحت هرمه المدرج .

36) See Zakaria Ghoneim , *"Excavations at Sakkara : Horus Sekhem-khet : The Unfinished Pyramid"* .

أنظر كتاب *"اكتشافات أثريه بسقاره : حور سخم خت ، الهرم الناقص"* للكاتب "زكريا غنيم" .

37) See Zakaria Ghoneim , *"Excavations at Sakkara : Horus Sekhem-khet : The Unfinished Pyramid"* .

أنظر كتاب *"اكتشافات أثريه بسقاره : حور سخم خت ، الهرم الناقص"* للكاتب "زكريا غنيم" .

38) See Zakaria Ghoneim , *"Excavations at Sakkara : Horus Sekhem-khet : The Unfinished Pyramid"* . A readily accessible account of the excavations of the pyramid of Sekhemkhet can be found in Stephen Edwards , *"The Pyramids of Egypt"* . See also Ahmad Fakhry , *"The Pyramids"* . Curiously neither mentions the alabaster dish with the Sed festival inscription .

أنظر كتاب *"اكتشافات أثريه بسقاره : حور سخم خت ، الهرم الناقص"* للكاتب "زكريا غنيم" . يمكن للقارئ أيضا الاطلاع على معلومات بخصوص اكتشاف هرم "سخم خت" فى كتاب *"أهرامات مصر"* للكاتب "ستيفن ادواردز" . أنظر أيضا كتاب *"الأهرامات المصريه"* للكاتب "أحمد فخرى" . و من الجدير بالذكر هنا أن كلا من "ستيفن أدواردز" و "أحمد فخرى" تجاهل ذكر الطبق الألاباستر الذى يحمل نقش ال "حب سد" الخاص بالملك "سخم خت" و الذى عثر عليه داخل الهرم عند فتحه .

39) See chapter 3 , with note 86 . For edvidence of "funerary ceremonies" performed by the living , see William Brede Kristensen , *"Life Out of Death"* , where he describes an official under Senowsret I who underwent a symbolic burial in his tomb at Abydos . According to Kristensen , the many empty tombs or cenotaphs at Abydos served precisely this purpose . See also Jan Assmann , *"Death and Initiation"* , and *"The Search for God in Ancient Egypt"* , for the incorporation funerary elements in the initiation ceremonies of priests .

أنظر الفصل الثالث ، ملحوظه رقم ٨٦ . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن الشعائر ذات الطبيعه الجنائزيه التى يقوم بها الملك الحى أنظر كتاب *"خروج الحياه من الموت"* للكاتب "ويليام بريد كريستنزن" ، و فيه يصف الكاتب موظفا فى عصر الملك سنوسرت الأول مر بتجربه دفن رمزى فى مقبرته بأبيدوس . يقول "ويليام بريد كريستنزن" أن المقابر الفارغه و الأضرحه الرمزيه التى انتشرت بأبيدوس شيدت لنفس الغرض . للاطلاع على امتزاج شعائر الولاده الروحيه للكهنه بعناصر جنائزيه أنظر أيضا كتاب *"الموت و الولاده الروحيه"* و كتاب *"البحث عن الاله فى مصر القديمه"* للكاتب "جان أسمان" .

40) See Stephen Edwards , *"The Pyramids of Egypt"* .

أنظر كتاب *"أهرامات مصر"* للكاتب "ستيفن ادواردز" .

41) See Mark Lehner , *"The Complete Pyramids"* . See also Rainer Stadelmann , *"Scheintuer oder Stelen im Totentempel des AR"* in MDAIK .

أنظر كتاب *"أهرامات مصر الكامله"* للكاتب "مارك لينر" . أنظر أيضا كتاب *"الأبواب الوهميه أو اللوحات فى المعابد الجنائزيه من عصر الدوله القديمه"* للكاتب "راينر شتادلمان" .

42) See Mark Lehner , *"The Complete Pyramids"* .

أنظر كتاب *"أهرامات مصر الكامله"* للكاتب "مارك لينر" .

43) See Mark Lehner , *"The Complete Pyramids"* . See also Rainer Stadelmann , *"Snofru und die Pyramiden von Meidum und Dahschur"* .

أنظر كتاب *"أهرامات مصر الكامله"* للكاتب "مارك لينر" . أنظر أيضا كتاب *"الملك سنفرو و أهرامات ميدوم و دهشور"* للكاتب "راينر شتادلمان" .

44) See Ahmad Fakhry , *"The Monuments of Snefru at Dahshur"* , vol. 1 , The Bent Pyramid .

أنظر الجزء الأول (الخاص بالهرم المنحنى) من كتاب *"أهرامات المللك سنفرو بدهشور"* للكاتب "أحمد فخرى" .

45) See Ahmad Fakhry , *"The Monuments of Snefru at Dahshur"* , vol. 2 , The Valley Temple , part 1 . Other reliefs in the valley temple , while not directly depicting Sed festival rites , are in all likelihood closely associated with the Sed festival . These include offerings from estates of both Upper ans Lower Egypt and the king consorting with various deities . See Zahi Hawas , *"The Funerary Establishmentsof Khufu , Khafra , Menkauraduring the Old Kingdom"* .

أنظر الجزء الثانى (معبد الوادى) من كتاب *"أهرامات الملك سنفرو بدهشور"* للكاتب "أحمد فخرى" . هناك نقوش أخرى بمعبد الوادى لا تصور شعائر ال "حب سد" مباشرة ، و مع ذلك فهى تتصل بتلك الشعائر بشكل ما . و منها مشاهد القرابين الآتيه من الصعيد و الوجه البحرى و مشاهد للملك و هو يعانق الكائنات السماويه . أنظر كتاب *"الصروح الجنائزيه للملك خوفو و الملك خفرع و الملك منكاورع فى عصر الدوله القديمه"* للكاتب "زاهى حواس" .

46) See Ahmad Fakhry , *"The Monuments of Snefru at Dahshur"* . There are also fragments of the fertility god , Min.

أنظر كتاب *"أهرامات الملك سنفرو بدهشور"* للكاتب "أحمد فخرى" . هناك أيضا بقايا نقوش يظهر بها "مين" ، رب الاخصاب .

47) See Mark Lehner , *"The Complete Pyramids"* . See also Stephen Edwards , *"The Pyramids of Egypt"* , for a discussion on the question of the length of Sneferu's reign and the biennial census records . See also also Rainer Stadelmann , *"Snofru und die Pyramiden von Meidum und Dahschur"* .

أنظر كتاب *"أهرامات مصر الكامله"* للكاتب "مارك لينر" . للاطلاع على نقاش حول فترة حكم الملك سنفرو و نظام التعداد و الاحصاء الذى يجرى كل سنتين أنظر كتاب *"أهرامات مصر"* للكاتب "ستيفن ادواردز" . أنظر أيضا كتاب *"الملك سنفرو و أهرامات ميدوم و دهشور"* للكاتب "راينر شتادلمان" .

48) See Stephen Edwards , *"The Pyramids of Egypt"* . See also Rainer Stadelmann , *"Die Pyramiden des Snofru in Dahschur"* .

أنظر كتاب *"أهرامات مصر"* للكاتب "ستيفن ادواردز" . أنظر أيضا كتاب *"أهرامات الملك سنفرو بدهشور"* للكاتب "راينر شتادلمان" .

49) See Stephen Edwards , *"The Pyramids of Egypt"* . See also Rainer Stadelmann , *"Snofru und die Pyramiden von Meidum und Dahschur"* .

أنظر كتاب *"أهرامات مصر"* للكاتب "ستيفن ادواردز" . أنظر أيضا كتاب *"الملك سنفرو و أهرامات ميدوم و دهشور"* للكاتب "راينر شتادلمان" .

50) See Selim Hassan , *"Excavations at Giza"* , vol. 10 .

أنظر الجزء العاشر من كتاب *"اكتشافات أثريه بالجيزه"* للكاتب "سليم حسن" .

51) See Selim Hassan , *"Excavations at Giza"* . Note that Selim Hassan translates the first sentence "The great wild ox" .

أنظر كتاب *"اكتشافات أثريه بالجيزه"* للكاتب "سليم حسن" . لاحظ أن دكتور سليم حسن يترجم العباره الأولى الى "الثور البرى العظيم"

52) See , for example , utterance 205 , 254 , 273-74 and 306 in the pyramid of Unas .

على سبيل المثال تلاوه رقم ٢٠٥ ، ٢٥٤ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٣٠٦ بهرم الملك ونيس .

53) See Selim Hassan , *"Excavations at Giza"* .

أنظر كتاب *"اكتشافات أثريه بالجيزه"* للكاتب "سليم حسن" .

54) See Zahi Hawas , *"The Funerary Establishmentsof Khufu , Khafra , Menkauraduring the Old Kingdom"* .

أنظر كتاب *"الصروح الجنائزيه للملك خوفو و الملك خفرع و الملك منكاورع بالدوله القديمه"* للكاتب "زاهى حواس"

55) These blocks were reused in the core of the pyramid of the Middle Kingdom king , Amenemhet I at Lisht . See Hans Goedicke , *"Re-used Blocks from the Pyramid of Amenemhet I at Lisht"* . For their original position in the temples , see Zahi Hawas *"The Funerary Establishmentsof Khufu , Khafra , Menkaura during the Old Kingdom"* .

تم استخدام كتل الحجار مره أخرى فى عصر الدوله الوسطى كنواه لهرم الملك أمنمحات الأول فى الليشت (بحافظة الفيوم) . أنظر كتاب *"كتل الأحجار المعاد استخدامها فى هرم الملك أمنمحات الأول فى الليشت"* للكاتب "هانز جوديكا" . للاطلاع على الموقع الأصلى لتلك الأحجار فى معابد الدوله القديمه أنظر كتاب *"الصروح الجنائزيه للملك خوفو و الملك خفرع و الملك منكاورع بالدوله القديمه"* للكاتب "زاهى حواس" .

56) See Dieter Arnold , *"Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdoms"* in *"Temples of Ancient Egypt"* . The interpretation of the court of the upper temple of Khufu as a Sed festival court is made in Juergen Brinks , *"Die Entwicklung der koeniglichen Grabanlagen des Alten Reiches"* . See also Zahi Hawas *"The Funerary Establishmentsof Khufu , Khafra , Menkaura during the Old Kingdom"* .

أنظر مقال *"صروح الشعائر الملكيه فى عصر الدوله القديمه و الدوله الوسطى"* من كتاب *"معابد مصر القديمه"* للكاتب "ديتر أرنولد" . فى كتاب *"تطور المقابر الملكيه فى عصر الدوله القديمه"* يقول الكاتب "يورجن برينكس" أن فناء المعبد المجاور لهرم الملك خوفو كان يستخدم كفناء لشعائر ال "حب سد" . أنظر أيضا كتاب *"الصروح الجنائزيه للملك خوفو و الملك خفرع و الملك منكاورع بالدوله القديمه"* للكاتب "زاهى حواس" .

57) See Dieter Arnold , *"Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdoms"* in *"Temples of Ancient Egypt"* .

أنظر مقال *"صروح الشعائر الملكيه فى عصر الدوله القديمه و الدوله الوسطى"* من كتاب *"معابد مصر القديمه"* للكاتب "ديتر أرنولد"

58) See Zahi Hawas *"The Funerary Establishmentsof Khufu , Khafra , Menkaura during the Old Kingdom"* . Another piece of evidence for a Sed festival connection with Khafra's pyramid is a damaged fragment of a statue of Khafra apparently wearing the Sed festival garment found at Giza , for which we see Uvo Holscher , *"Das Grabdenkmal des Koenigs Chephren"* . The lack of evidence for a Sed festival intention in Menkaure's pyramid complex has led Juergen Brinks to doubt that it served any Sed festival purpose , See , however , Zahi Hawas *"The Funerary Establishmentsof Khufu , Khafra , Menkaura during the Old Kingdom"* .

أنظر كتاب *"الصروح الجنائزيه للملك خوفو و الملك خفرع و الملك منكاورع بالدوله القديمه"* للكاتب "زاهى حواس" هناك دليل آخر على علاقة هرم الملك خفرع بشعائر ال "حب سد" ، و هو جزء من تمثال عثر عليه فى الجيزه للملك خفرع يظهر فيه و هو يرتدى نقبة ال "حب سد" . للاطلاع على تفاصيل ذلك الكشف أنظر كتاب *"مقبرة الملك خفرع"* للكاتب "يوفو هولشر" . ان قلة الأدله على وجود علاقة بين هرم الملك منكاورع و بين شعائر ال حب سد جعل "يورجن برينكس" يستبعد وجود أى علاقه تربط الهرم بتلك الشعائر الملكيه . أنظر كتاب *"الصروح الجنائزيه للملك خوفو و الملك خفرع و الملك منكاورع بالدوله القديمه"* للكاتب "زاهى حواس" .

59) Mummy remains discovered in the sarcophagus chamber of Menkaure's Pyramid have been dated to early Christian times . See Stephen Edwards , *"The Pyramid of*

Egypt" . For the bones in the sarcophagus of Khafre , see Mark Lehner , *"The Complete Pyramids"* .

تم تحديد الفتره الزمنيه التى تعود اليها بقايا الجثمان الذى عثر عليه بغرفة التابوت بهرم الملك منكاورع بأنها بداية العصر المسيحى . أنظر كتاب *"أهرامات مصر"* للكاتب "ستيفن ادواردز" . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن العظام التى عثر عليها فى تابوت الملك خفرع أنظر كتاب *"أهرامات مصر الكامله"* للكاتب "مارك لينر" .

60) See Stephen Edwards , *"The Pyramid of Egypt"* .

أنظر كتاب *"أهرامات مصر"* للكاتب "ستيفن ادواردز" .

61) See Cecil Mallaby Firth , *"Excavations of the Department of Antiquities at Sakkara"*.

أنظر كتاب *"اكتشافات أثريه بمنطقة سقاره"* للكاتب "سيسيل مالابى فيرث" .

62) See chapter 4 , note 26 .

أنظر الفصل الرابع ، ملحوظه رقم ٢٦ .

63) See Alan Gardiner , *"Egyptian Grammer"* . That fertility and renewal symbolism are intrinsic to the meaning of fishing , fowling , and hunting scenes has been demonstrated by Philippe Derchain , Wolfhart Westendorf and others . For which , see Richard Wilkinson , *"Symbol and Magic in Egyptian Art"* , which gives further fererences .

أنظر كتاب *"قواعد النحو المصرى"* للكاتب "آلان جاردنر" . يقول عالم المصريات "فيليب درشان" و "ولفهارت وستندورف" - و غيرهم – أن مشاهد صيد الأسماك و الطيور و الحيوانات كانت دائما مفعمه برموز تتعلق بالخصوبه و تجدد الحياه . للاطلاع على هذه الآراء و على المزيد من المصادر أنظر كتاب *"الرمز و السحر فى الفن المصرى"* للكاتب "ريتشارد ويلكينسون" .

64) See Cecil Mallaby Firth , *"Excavations of the Department of Antiquities at Sakkara"* . But see also Jean-Philippe Lauer , *"Le Temple haut de la pyramide du roi Ouserkaf Saqqara"* , who argues that the satellite pyramid was used for funerary rites rather than the Sed festival . The implication is that if the "secret rites" did take place on this site , then the main pyramid would have been used .

أنظر كتاب *"اكتشافات أثريه فى سقاره"* للكاتب "سيسيل مالابى فيرث" . أنظر أيضا كتاب *"المعبد المجاور لهرم الملك أوسركاف بسقاره"* للكاتب "جان فيليب لويير" ، و فيه يقول الكاتب أن الهرم التابع كان يستخدم فى الشعائر الجنائزيه و ليس فى شعائر ال "حب سد" . و اذا كانت طقوس ال "حب سد" السريه تقام فى ذلك الموضع ، فان ذلك يعنى أن الهرم الرئيسى أيضا كان يستخدم فى شعائر ال "حب سد" .

65) For other early depictions of this motif , see Cyril Aldred , *"Egypt to the End of the Old Kingdom"* . For a discussion of the magical , symbolic and mythological aspects of this motif , see Robert K. Ritner , *"The Mechanics of Ancient Egyptian Magical*

Practice” , Richard Wilkinson , *“Symbol and Magic in Ancient Egyptian Art”* , and Jeremy Naydler , *“Temple of the Cosmos”* .

للاطلاع على أقدم نماذج لتصوير هذه المناظر أنظر كتاب *"مصر حتى نهاية عصر الدوله القديمه"* للكاتب "سيريل ألدريد" . للاطلاع على الجانب السحرى و الرمزى و الأسطورى لهذا النموذج الفنى أنظر كتاب *"آليات الممارسات السحريه فى مصر القديمه"* للكاتب "روبرت ريتنر" ، و كتاب *"الرمز و السحر فى الفن المصرى"* للكاتب "ريتشارد و يلكينسون" ، و كتاب *"معبد الكون"* للكاتب "جيرمى نيدلر" .

66) See Eric Uphill , *“The Egyptian Sed-Festival Rites”* . Interestingly , in the sarcophagus chamber of Pepi II’s pyramid , we read (utt. 650) of how the king not only sets Upper and Lower Egypt in order for Ra , but also “hacks up the fortress of Asia” and “quells all the hostile peoples” , activities that are scarcely comprehensible in a funerary context , and make considerably more sense if read in the light of standard Sed festival iconography and inscriptional statements . See also Zahi Hawas *“The Funerary Establishmentsof Khufu , Khafra , Menkaura during the Old Kingdom”* , who argues the the “smiting of the Libryan” theme relates to the Sed festival .

أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" . من الأشياء التى تلفت الانتباه أن التلاوه رقم ٦٥٠ بغرفة التابوت بهرم الملك بيبى الثانى تخبرنا أن انجازات الملك لا تشمل فقط اقامة الماعت فى مصر العليا و مصر السفلى من أجل "رع" ، و انما هو أيضا يهدم قلعة آسيا (أو بالأحرى بدو آسيا) و يهزم كل الأعداء . ان هذه الأفعال لا تتسق مع السياق الجنائزى ، و لكنها تصبح مفهومه اذا قرأناها فى سياق شعائر ال "حب سد" . أنظر كتاب *"الصروح الجنائزيه للملك خوفو و الملك خفرع و الملك منكاورع بالدوله القديمه"* للدكتور "زاهى حواس" ، و فيه يقول الكاتب أن موضوع ضرب الأعداء الليبيين ينتمى لسياق شعائر ال "حب سد" .

67) For other relief fragments depicting Sed festival in Sahure’s temples , see Alan Gardiner , *“Horus the Behdety”* . Gardiner refers to important reliefs that were copied in the antechamber to Pepi II’s pyramid temple .

للاطلاع على النقوش التى تصور شعائر ال "حب سد" المسجله بمعبد الملك "ساحو رع" أنظر كتاب *"حور بحديتى"* للكاتب "آلان جاردنر" . يشير "آلان جاردنر" فى هذا الكتاب لنقوش هامه من معبد الملك "ساحو رع" تم نسخها مره أخرى فى المعبد المجاور لهرم الملك "بيبى الثانى" .

68) See Eric Uphill , *“The Egyptian Sed-Festival Rites”* .

أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" .

69) For the alabaster vessel , see Ludwig Borchardt , *“Das Grabdenkmal des Koenigs Ne-user-re”* , plate 119 . For the king suckled by Sekhmet , see plates 21 and 23 .

للاطلاع على المزيد من المعلومات عن وعاء الألاباستر أنظر كتاب *"مقبرة الملك نى أوسر رع"* (شكل توضيحى رقم ١١٩) للكاتب "لودفيج بورشارت" .

70) See Eugene Strouhal and Mohamed Gaballah , *"King Djedkare-Isesi and His Daughters"* , in *"Biological Anthropology and the Study of Ancient Egypt"* .

أنظر مقال *"الملك جد كا رع ايسسي و بناته"* للكاتبين "أوجينى ستروهال" و "محمد جاب الله" فى كتاب *"الأنثروبولوجيا البيولوجيه و دراسة مصر القديمه"* .

71) See James Edward Quibell , *"Excavations at Sakkara"* .

أنظر كتاب *"اكتشافات أثريه في سقاره"* للكاتب "جيمس ادوارد كويبل" .

72) See Jean-Philippe Lauer and Jean Leclant , *"Le temple haut du complexe funeraire du roi Teti"* .

أنظر كتاب *"المعبد الجنائزى بالمجموعه الهرميه للملك تيتي"* للكاتبين "جان فيليب لوبير" و "جان ليكلان" .

73) For the jar and ointment vessel , see William Christopher Hayes , *"Scepter of Egypt"* , vol.1 . Hayes also refers to a large cylinder in glass steatite bearing an inscription mentioning Pepi's Sed festival . Unfortunately the provenance of these artifacts is unknown . See also Anne Minault-Gout , *"Sur les vases jubilaires et leur diffusion"* , in "Etudes sur l'ancient empire et la necropole de Saqqara dediees a Jean-Philippe Lauer , Orientalia Monspelansia" . For further artifacts and inscriptions commemorating Pepi I's Sed festival , see Erik Hornung and Elizabeth Staehelin , *"Studien zum Sedfest"* .

للاطلاع على المزيد من المعلومات عن الجره و اناء الدهان العطرى أنظر الجزء الأول من كتاب *"صولجان مصر"* للكاتب "ويليام كريستوفر هايس" . يشير "هايس" فى هذا الكتاب أيضا الى اسطوانه من الحجر الصابونى تحمل نقشا يذكر شعائر ال "حب سد" التى أقامها الملك بيبى . و من المؤسف عدم توفر معلومات عن الأماكن التى عثر بها على تلك الأدوات . أنظر أيضا كتاب *"عن أواني اليوبيل الملكي و المغزى من اصدارها كتذكار"* للكاتبه "آن مينوه جوت" للاطلاع على المزيد من المعلومات عن التذكارات و النقوش التى تسجل حدث اقامة الملك بيبى الأول لشعائر ال "حب سد" أنظر كتاب *"دراسات عن ال حب سد"* للكاتبين "ايريك هورنونج" و "اليزابيث ستيلين" .

74) See Friedrich Von Bissing and Hermann Kees , *"Das Heiligtum des Koenigs Ne-woser-re"* , vol. 3 .

أنظر الجزء الثالث من كتاب *"معبد الملك ني أوسر رع"* للكاتبين "فريدريش فون بيسينج" و "هرمان كيس" .

75) For the symbolism of the *'seshed'* cloth , see William Brede Kristensen , *"Life Out of Death"* . Herodotus apparently refers to this cloth in an initiatory context in *"Histories"* . See also Alexandre Moret , *"Mysteres egyptiens"* . That it had Sed festival associations can be gleaned from the reliefs in the antechamber of the pyramid temple of Pepi II , who is shown holding it while he communes with the gods of Egypt , a scene that was probably part on the Sed festival rites . See Alan Gardiner , *"Horus of Behdety"* . Unas is also shown holding it in a relief in his pyramid temple , as he partakes in a sacred meal ,

for which see Audran Labrousse , *“Le temple haut du complex funeraire de roi Ounas”* . The question may remain as to whether these scenes were depicting the Sed festival or funerary rites , but there can be little doubt that the weight of the contextual evidence is on the side of a Sed festival interpretation .

للمزيد من المعلومات عن رمزية شريط ال "سشد" أنظر كتاب "خروج الحياه من الموت" للكاتب "ويليام بريد كريستنزن" . أشار المؤرخ اليونانى "هيرودوت" لذلك الشريط فى سياق حديثه عن طقوس الولاده الروحيه فى كتابه *"التاريخ"* . أنظر أيضا كتاب *"أسرار مصريه"* للكاتب "أليكساندر موريه" . هناك أدله على علاقة شريط ال "سشد" بشعائر ال "حب سد" و منها النقوش المسجله فى المعبد المجاور لهرم الملك بيبى الثانى ، حيث يظهر الملك فى سياق شعائر ال "حب سد" و هو يمسك بذلك الشريط عند قيامه بالتواصل مع الكيانات الالهيه التى تمثل أقاليم مصر أنظر كتاب *"حور بحديت"* للكاتب "آلان جاردنر" . يظهر الملك ونيس أيضا و هو يمسك بذلك الشريط أثناء مشاركته فى وليمه مقدسه فى نقوش سجلت بالمعبد المجاور لهرمه بسقاره . للاطلاع على ذلك النقش أنظر كتاب *"المعبد الجنائزى المجاور لهرم الملك ونيس"* للكاتب "أودران لابروس" . عند مشاهدة تلك المناظر يبرز السؤال حول ما اذا كانت تصور طقوس جنائزيه أم طقوس "حب سد" ، و لكن لا شك أن كفة ال "حب سد" هى الأرجح .

76) Jean Leclant , *“Recherches danc la pyramide et au temple haut pharaon du Pepi I er Sakkara ”* . For the “smiting of the Libyan” and other scenes , see Jean Leclant *“Fouilles et travaux en Egypte”* , in Orientalia .

أنظر كتاب *"دراسه لهرم و معبد الملك بيبى الأول بسقاره"* للكاتب "جان ليكلان" . للاطلاع على مشاهد ضرب الملك للأعداء الليبيين و غيرها من مشاهد ال "حب" سد أنظر كتاب *"اكتشافات أثريه فى مصر "* للكاتب "جان ليكلان" .

77) See Jean-Philippe Lauer , *“Sakkara : The Royal Cemetery of Memphis”* .

أنظر كتاب *"سقاره : الجبانه الملكيه لمنف"* للكاتب "جان فيليب لويير" .

78) see Erik Hornung and Elizabeth Staehelin , *“Studien zum Sedfest”* .

أنظر كتاب *"دراسات حول شعائر ال حب سد"* للكاتبين "ايريك هورنونج" و "اليزابيث ستيلين" .

79) See Mark Lehner , *“The Complete Pyramids”* . Evidence for this comes from the fact that the girdle was composed of blocks from preexisting sanctuary within the pyramid complex that was adorned with reliefs relating to the royal cult . The symbolism of dismantling the sanctuary and then reincorporating certain blocks from it within a new structure would match well the regeneration theme of the Sed festival . See Schwaller de Lubicz , *“The Temple of Man”* , for the concept of “seed-stones” from one sacred structure being placed in the foundation of a new structure .

أنظر كتاب *"أهرامات مصر الكامله"* للكاتب "مارك لينر" . و الدليل على ذلك أن السور المحيط بالهرم شيد باستخدام كتل حجريه من مقصوره كانت موجوده داخل المجموعه الهرميه و كانت تحمل نقوشا تصور شعائر ملكيه . ان فكرة تفكيك المقصوره و اعادة استخدام أحجارها فى جزء جديد من المجموعه الهرميه تتسق مع الغرض من اقامة شعائر

ال "حب سد" و هو تجدد الحياه و اعادة تدوير الطاقه . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن اعادة استخدام أحجار من صروح معماريه أقدم فى أساسات صروح جديده أنظر كتاب "معبد الانسان" للكاتب Schwaller de Lubicz

80) See Robert K. Ritner , *"The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice"* , Richard Wilkinson , *"Symbol and Magic in Egyptian Art"* .

أنظر كتاب *"آليات الممارسات السحريه فى القديمه"* للكاتب "روبرت ريتنر" ، و كتاب *"الرمز و السحر فى الفن المصرى"* للكاتب "ريتشارد ويلكينسون" .

81) Stephen Edwards , *"The Pyramids of Egypt"* , comments : "The scene is not merely reminiscent of that in the temple of Sahure , but is actually a replica of it , even the names of the wife and two sons [of a Libyan chieftain] being repeated . This almost exact duplication of a scene in the temples of two kings whose reigns were separated by about two centuries furnishes conclusive proof that temple reliefs did not necessarily record historical episodes from the life of the king . See also Jeremy Naydler , *"Temple of the Cosmos"* , for a discussion of this and other examples of the "mythologization of history" in ancient Egypt .

يقول "ستيفن ادواردز" فى كتابه *"أهرامات مصر"* : ان هذا المشهد لا يشبه فقط المشهد المصور بمعبد الملك "ساحو رع" و انما هو نسخه طبق الأصل منه ؛ فحتى أسماء زوجات و أبناء الزعماء الليبيين نقلت كما هى بدون أى تعديل . هذا التطابق بين مشاهد يفصل بينها حوالى قرنين من الزمن هو دليل قوى على أن نقوش المعابد فى مصر القديمه لا تصور أحداثا تاريخيه من حياة الملك . للاطلاع على نقاش حول هذا المثال و غيره من أمثلة قيام قدماء المصريين بتدوين التاريخ على غرار الأسطوره أنظر كتاب *"معبد الكون"* للكاتب "جيرمى نيدلر" .

82) Stephen Edwards , *"The Pyramids of Egypt"* . For images of , and commentary on , the ceremony , see Alison Roberts , *"Hathor Rising"* , and Schwaller de Lubicz , *"The Egyptian Miracle"* .

أنظر كتاب *"أهرامات مصر"* للكاتب "ستيفن ادواردز" . للاطلاع على صور و تعليقات على الطقوس أنظر كتاب *"اشراقة حتحور"* للكاتبه "أليسون روبرتس" و كتاب *"المعجزه المصريه"* للكاتب Schwaller De Lubicz .

83) Gustave Jequier , *"Le monument funeraire de Pepi II"* , vol 2 . According to Stephen Edwards , *"The Pyramids of Egypt"* , the deities of Egypt and high sacerdotal and secular officials have "assembled to greet him as he entered the temple by way of the sanctuary from his tomb" . For Edwards this scene is "reminiscent" of the Sed festival , not least because the antechamber is the functional equivalent of an apartment in the royal palace at Memphis used during the Sed festival ceremonies , and closely related to a similar structure at Zoser's pyramid complex .

أنظر الجزء الثانى من كتاب *"الصرح الجنائزى للملك بيبى الثانى"* للكاتب "جوستاف جيكوييه" . يقول "ستيفن ادواردز" فى كتابه *"أهرامات مصر"* : يقول الملك أن الكيانات الالهيه التى تمثل أقاليم مصر و كذلك الكهنه و كبار الموظفين قد اجتمعوا لتحيته و هو يدخل المعبد عن طريق الممر الواصل من مقبرته . يرى "ستيفن ادواردز" أن هذا

المشهد ينتمى لشعائر ال "حب سد" ، لأن الغرفه الجانبيه تعادل غرفه من القصر الملكى بمنف و لأنها تشبه مثيلتها بالمجموعه الهرميه للملك زوسر .

84) For the prominent role of the *'sem'* priest in the "secret rites" , see Eric Uphill , *"The Egyptian Sed-Festival Rites"* . See also Alan Gardiner , *"Horus the Behdity"* , who argues that the reliefs belong to the Sed festival . For the view of the reliefs portray the king in the hereafter , see Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* .

للاطلاع على الدور الهام الذى يلعبه كاهن *"سم"* (كاهن طقوس الاتصال بالعالم الآخر) فى شعائر ال "حب سد" السريه أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" . أنظر أيضا كتاب *"حور بحديتى"* للكاتب "آلان جاردنر" ، و فيه يقول الكاتب أن هذه النقوش تنتمى لسياق ال "حب سد" . للاطلاع على مناقشه للمناظر التى تصور الملك فى العالم الآخر أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

85) According to Dieter Arnold , *"Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdoms"* in *"Temples of Ancient Egypt"* , there is no doubt at all that the reliefs in the square antechamber are Sed festival reliefs . For the fragment mentioning the date of the Sed festival and its implications , see Alan Gardiner , *"Horus the Behdity"* .

يقول "ديتر أرنولد" فى مقال *"صروح الشعائر الملكيه فى عصر الدوله القديمه و الدوله الوسطى"* من كتاب *"معابد مصر القديمه"* : لا شك أن المشاهد المسجله فى الغرفه الجانبيه المربعه تصور شعائر ال "حب سد" . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن المشهد الذى يسجل تاريخ اقامة الملك لشعائر ال "حب سد" و ما الذى يعنيه ذلك أنظر كتاب *"حور بحديتى"* للكاتب "آلان جاردنر" .

86) Alan Gardiner , *"Horus the Behdity"* , suggests Memphis was the main Sed festival site during the Old Kingdom . Heliopolis is clearly another possibility .

فى كتاب *"حور بحديتى"* يقول الكاتب "آلان جاردنر" أن "منف" هى المكان الرئيسى لاقامة شعائر ال "حب سد" فى عصر الدوله القديمه . و قد تكون "عين شمس" هى الأخرى من المواضع التى شهدت اقامة شعائر ال "حب سد" .

87) For the dedication of the upper temple to Sed festival rites , see Juergen Brinks , *"Die Entwicklung der koeniglichen Grabanlagen des Alten Reiches"* , Zahi Hawas , *"The Funerary Establishments"* . For the possible Sed festival function of the satellite pyramid , see ee Juergen Brinks , *"Die Entwicklung der koeniglichen Grabanlagen des Alten Reiches"* , Mark Lehner , *"The Pyramid Tomb of Queen Hetep-Heres and the Satellite Pyramid"* , Zahi Hawas , *"The Funerary Establishments"* . For evidence of robing chambers , see Zahi Hawas , *"The Funerary Establishments"* . See also Gregory Reeder , *"Ritualized Death and Rebirth : Running the Heb Sed"* , and Dieter Arnold , *"Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdoms"* in *"Temples of Ancient Egypt"* . See also chapter 4 , note 32 .

للاطلاع على المزيد من المعلومات عن تخصيص المعبد المجاور للهرم لاقامة طقوس ال "حب سد" أنظر كتاب *"تطور المقابر الملكيه فى عصر الدوله القديمه"* للكاتب "يورجن برينكس" ، و كتاب *"الصروح الجنائزيه للملك*

خوفو و الملك خفرع و الملك منكاورع فى عصر الدوله القديمه" للكاتب "زاهى حواس" . للاطلاع على علاقة الهرم التابع بشعائر ال "حب سد" أنظر كتاب *"تطور المقابر الملكيه فى عصر الدوله القديمه"* للكاتب "يورجن برينكس" ، و كتاب *"مقبرة الملكه حتب حرس و الهرم التابع"* للكاتب "مارك لينر" ، و كتاب *"الصروح الجنائزيه للملك خوفو و الملك خفرع و الملك منكاورع فى عصر الدوله القديمه"* للكاتب "زاهى حواس" . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن غرف تغيير الملابس فى شعائر ال "حب سد" أنظر كتاب *"الصروح الجنائزيه للملك خوفو و الملك خفرع و الملك منكاورع فى عصر الدوله القديمه"* للكاتب "زاهى حواس" . أنظر أيضا كتاب *"الموت الطقسى و الولاده من جديد : طقس الجرى فى شعائر ال حب سد"* للكاتب "جريجورى ريدر" ، و مقال *"صروح الشعائر الملكيه فى عصر الدوله القديمه و الدوله الوسطى"* للكاتب "ديتر أرنولد" . أنظر أيضا الفصل الرابع ، ملحوظه رقم ٣٢ .

88) See Stephen Edwards , *"The Pyramids of Egypt"* .

أنظر كتاب *"أهرامات مصر"* للكاتب "ستيفن ادواردز" .

89) Jean-Philippe Lauer , *"Sakkara : The Royal Cemetery of Memphis"* . Only the decoration remained incomplete .

أنظر كتاب *"سقاره : الجبانه الملكيه لمنف"* للكاتب "جان فيليب لوبير" . الجزء الوحيد الذى لم يكتمل هو النقوش .

90) Stephen Quirke , *"Ancient Egyptian Religion"* . Quirke's bold statement needs to be treated with some caution . We know for instance , that the Fifth Dynasty king Neferirkare's pyramid and pyramid temple were completed by his sons owing to his early death . See Miroslav Verner , *"The Fifth Dynasty's Mysterious Sun Temples"* .

أنظر كتاب *"الديانه المصريه القديمه"* للكاتب "ستيفن كويرك" . علينا أن نتعامل بحذر مع أقوال "ستيفن كويرك" الجريئه . نحن نعرف على سبيل المثال أن بناء هرم الملك "نفر اير كا رع" (من عصر الأسره الخامسه) و المعبد المجاور له اكتمل أثناء حكم ابنه ، لأن الملك توفى أثناء عملية البناء . أنظر كتاب *"معابد الشمس الغامضه فى عصر الأسره الخامسه"* للكاتب "ميروسلاف فيرنر" .

91) Stephen Quirke , *"The Cult of Ra"* , assterts that the pyramids are "only secondarily tombs : their first purpose is the cult of the king as a divine being , from the Fourth Dynasty as son of the sun god . There is no reason , why this cult should await the death of the king .." . See also Zahi Hawas , *"The Funerary Establishments"* , who states that the pyramid complex was not established for the royal funerary procession nor the king's mummification . It was built to celebrate the myth of kingship and the worship of the triad [Ra , Horus , Hathor] " . See also Barry Kemp , *"Old Kingdom , Middle Kingdom , and Second Intermediate Period"* .

يؤكد "ستيفن كويرك" فى كتابه *"ديانة رع"* أن الغرض الأساسى من انشاء الهرم – منذ عصر الأسره الرابعه - هو اقامة شعائر دينيه خاصه بالملك باعتباره ابنا لاله الشمس . و فى المرتبه الثانيه يأتى استخدام الهرم كمقبره بعد موت الملك . لا يوجد سبب لتأجيل اقامة تلك الشعائر الى ما بعد وفاة الملك . فى كتاب *"الصروح الجنائزيه للملك خوفو و الملك خفرع و الملك منكاورع فى عصر الدوله القديمه"* يقول دكتور "زاهى حواس" أن الغرض الأساسى من انشاء

المجموعات الهرميه ليس خدمة الموكب الجنائزى و لا احتواء مومياء الملك المتوفى ، و انما الاحتفال بأسطورة الملكيه و تبجيل الثالوث (رع / حورس / حتحور) . أنظر أيضا كتاب *"الدوله القديمه و الدوله الوسطى و عصر الانتقال الثانى"* للكاتب "بارى كيمب" .

92) Section 406 , translated by Raymond Faulkner . The words translated as "travelling around" and "circumambulating" are , respectively , *'deben'* and *'pekher'* , both of which have ritual and magical connotations , for which see Robert Kriech Ritner , *"The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice"* .

فقره رقم ٤٠٦ ، ترجمة "ريموند فوكنر" . الكلمات المصريه التى ترجمها "فوكنر" بمعنى "يطوف" و "يدور حول" هى : *"دبن"* و *"باقر"* ، و كلاهما تحمل دلالات طقسيه و سحريه . للاطلاع على المزيد عن دلالات هذه الكلمات و علاقتها بالطقوس السحريه أنظر كتاب *"آليات الممارسات السحريه فى مصر القديمه"* للكاتب "روبرت كريتش ريتنر" .

93) See A. Jeffrey Spencer , *"Two Enigmatic Hieroglyphs and their Relation to the Sed Festival"* , where he comments that this passage in utterance 273-74 "seems to reflect exactly that the king achieved by running between the emblems" . See also also Gregory Reeder , *"Ritualized Death and Rebirth : Running the Heb Sed"* . See also Robert Kriech Ritner , *"The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice"* .

أنظر كتاب *"اثنان من الحروف الهيروغليفيه الغامضه و علاقتها بشعائر ال حب سد"* للكاتب "جيفرى سبنسر" . يقول "جيفرى سبنسر" فى كتابه أن هذه الفقره من التلاوه رقم ٢٧٣ و ٢٧٤ تعبر تماما عن الهدف من قيام الملك بطقس الجرى بين العلامات التى ترمز لحدود مصر . أنظر أيضا كتاب *"الموت الطقسى و الولاده من جديد : طقس الجرى فى شعائر ال حب سد"* للكاتب "جريجورى ريدر" ، و كتاب *"آليات الممارسات السحريه فى مصر القديمه"* للكاتب "روبرت كريتش ريتنر" .

94) It goes back at least to the time of Sneferu . See Ahmed Fakhry , *"The Monuments of Sneferu at Dahshur"* . Portrayals of the king running with a bull can be seen in Seti's temple at Abydos and Hatshepsut's Sed festival pavilion reliefs , located at Karnak .

تعود هذه التقاليد على أقل تقدير لعصر الملك سنفرو (بداية الأسره الرابعه ، دوله قديمه) . أنظر كتاب *"أهرامات الملك سنفرو بدهشور"* للكاتب "أحمد فخرى" . يمكننا الاطلاع على مشاهد تصور الملك و هو يروض ثورا فى معبد الملك سيتى الأول بأبيدوس ، و أيضا فى مشاهد ال "حب سد" الخاصه بالملكه حتشبسوت بمعبد الكرنك .

95) See , for example , utterance 254 and utterance 304-307 in the pyramid of Unas . See also utterance 365 , 474 , 480 , etc.

أنظر على سبيل المثال تلاوه رقم ٢٥٤ ، و التلاوات من ٣٠٤ الى ٣٠٧ بهرم الملك ونيس . أنظر أيضا التلاوات رقم ٣٦٥ و ٤٧٤ و ٤٨٠ .

96) Utterance 58 , section 41 , translated by Raymond Faulkner .

تلاوه رقم ٥٨ ، فقره رقم ٤١ ، ترجمة "ريموند فوكنر" .

97) Utterance 221 , section 196-97 , translated by Raymond Faulkner . See also Faulkner's introduction to this utterance in *"The Ancient Egyptian Pyramid Texts"* .

تلاوه رقم ٢٢١ ، فقره رقم ١٩٦ و ١٩٧ ، ترجمة ريموند فوكنر . أنظر أيضا تقديم "ريموند فوكنر" لهذه التلاوه فى كتابه *"متون الأهرام المصريه"* .

98) See Eric Uphill , *"The Egyptian Sed-Festival Rites"* .

أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" .

99) Plato , *"Phaedrus"* , *"Corpus Hermeticum"* , books 1 , 10 and 13 , also the Hermetic *"Discourse on the Eighth and Ninth"* . For celestial ascent in shamanism see Mircea Eliade , *"Shamanism"* .

أنظر محاورة *"فيدروس"* لأفلاطون ، و المتن الأول و العاشر و الثالث عشر من *"متون هرمس"* ، و الحديث الثامن و التاسع من *"مخطوطات نجع حمادى"* . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن المعراج السماوى فى الممارسات الشامانيه أنظر كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

100) Plato , *"Phaedrus"* , Lucius Apuleius , *"The Golden Ass"* , *"Corpus Hermeticum"* , and the Hermetic *"Discourse on the Eighth and Ninth"* . For visions of gods in shamanism see Mircea Eliade , *"Shamanism"* .

أنظر محاورة *"فيدروس"* لأفلاطون ، و رواية *"الحمار الذهبى"* للفيلسوف الرومانى "لوسيوس أبوليوس" ، و *"متون هرمس"* ، و الحديث الثامن و التاسع من *"مخطوطات نجع حمادى"* . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن رؤية الكيانات الالهيه فى الممارسات الشامانيه أنظر كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

101) For the direct experience of one's immortal core , see Plato , *"Phaedrus"* . The language of rebirth is particularly characteristic of the Hermetic dialogues . See , for example , Corpus Hermeticum 13.10 and 13.13 , and *"The Discourse on the Eighth and Ninth"* . For the rebirth motif in shamanism , see Mircea Eliade , *"Shamanism"* , and Mircea Eliade *"Rites and Symbols of Initiation"* .

للاطلاع على معرفة الانسان المباشره بجوهره الالهى الخالد أنظر محاورة *"فيدروس"* لأفلاطون . تعتبر لغة الولاده الروحيه من السمات المميزه للمحاروات الهرمسيه . أنظر على سبيل المثال المتن الثالث عشر من "متون هرمس" ، و الحديث الثامن و التاسع من *"مخطوطات نجع حمادى"* . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن موضوع الولاده الجديده (أو القيامه) فى الممارسات الشامانيه أنظر كتاب *"الشامانيه"* و كتاب *"طقوس و رموز الولاده الروحيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

102) There are several other means of ascent besides these . See James Henry Breasted , *"The Development of Religion and Thought"* , also Whitney M. Davis *"The Ascension*

Myth in the Pyrmamid Texts" . For the cosmic ascent in the pyramid of Unas , see , for example , utterance 214 , 216 , 222 , 257 , 267 and 269 , among others .

هناك العديد من الطرق التى يمكن للمريد أن يصعد بها الى السماء . أنظر كتاب *"تطور الدين و الفكر فى مصر القديمه"* للكاتب "جيمس هنرى بريستد" ، و كتاب *"أسطورة المعراج فى متون الأهرام"* للكاتبه "ويتنى ديفيز" . للاطلاع على المعراج السماوى فى هرم الملك ونيس أنظر على سبيل المثال التلاوات رقم ٢١٤ ، ٢١٦ ، ٢٢٢ ، ٢٥٧ ، ٢٦٧ ، ٢٦٩ ، و غيرها .

103) Some examples from the pyramid of Unas are utterance 222 , 257 , 267 , 302 , 306 , 308 and 311 , among others .

هناك أمثله من هرم الملك ونيس و منها التلاوات رقم ٢٢٢ ، ٢٥٧ ، ٢٦٧ ، ٣٠٢ ، ٣٠٦ ، ٣٠٨ ، ٣١١ ، و غيرها .

104) For the rebirth theme , see utterance 1-11 , 211 , 248 , 269 , 279 , and 302 , among others .

بخصوص موضوع الولاده من جديد (أوالقيامه) انظر التلاوات من ١ الى ١١ ، و التلاوات رقم ٢١١ ، ٢٤٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٩ ، ٣٠٢ ، و غيرها .

CHAPTER 5 (الفصل الخامس) :-

01) See Jan Assmann , *"Egyptian Solar Religion"* .

أنظر كتاب *"الديانه الشمسيه المصريه"* للكاتب "جان أسمان" .

02) For the quality of devotion , see Gerardus van der Leeuw , "Some Recent Achievements of Psychological Research and Their Application to History , in Particular the History of Religion" , in *"Classical Approaches to the Study of Religion"* . For the importance of considering phenomena on their own plane of reference , see Mircea Eliade , *"The Quest History and Meaning in Religion"* .

للاطلاع على مفهوم الوجد أنظر مقال "أحدث الانجازات فى الأبحاث السيكولوجيه و تطبيقاتها على التاريخ و خاصة تاريخ الأديان" فى كتاب *"المنهج الكلاسيكى فى دراسة الأديان"* للكاتب "جيراردوس فان دير ليو" . للاطلاع على نقاش حول أهمية رؤية الظواهر الدينيه من خلال لغتها و مصطلحاتها الخاصه أنظر كتاب *"البحث فى تاريخ الدين و معناه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

03) see Mircea Eliade , *"The Quest History and Meaning in Religion"* . Some phenomenologists , however , choose to remain neutral as regards the existential status of religious phenomena and the truth of religious statements . See , for example , Roderick

Ninian Smart , *"The Science of Religion and the Sociology of Knowledge"* , and Claas J. Bleeker , *"The Sacred Bridge"* .

أنظر كتاب *"البحث في تاريخ الدين و معناه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . اختار بعض الباحثين فى علم الفينومينولوجى (علم الظواهر) اتخاذ موقف لامبالى من المغزى الوجودى للظاهره الدينيه و الحقيقه الكامنه وراء النصوص الدينيه ، و منهم على سبيل المثال "رودريك نينيان سمارت" فى كتابه *"علم الدين و المعرفه من منظور اجتماعي"* ، و "كلاس بليكر" فى كتابه *"الجسر المقدس"* .

04) See Fritz Heinemann , *"Goethe's Phenomenological Method"* . Goethe's writing on scientific method are collected in *"Goethe on Science : An Anthology of Goethe's scientific Writings"* , edited by Jeremy Naydler .

أنظر كتاب *"منهج علم الفينومينولوجي حسب رؤية جوته"* للكاتب "فريتز هاينيمان" . يمكن للقارئ الاطلاع على كتابات جوته عن المنهج العلمى فى كتاب *"ما دونه جوته عن العلم : مجموعه مختاره من منشورات جوته العلميه"* ، قام باعدادها و تحريرها "جيرمى نيدلر" .

05) Quoted in Jeremy Naydler , *"Goethe on Science : An Anthology of Goethe's scientific Writings"* .

ورد ذلك النص فى كتاب *"ما دونه جوته عن العلم : مجموعه مختاره من منشورات جوته العلميه"* ، قام باعدادها و تحريرها "جيرمى نيدلر" .

06) See Edmund Husserl , *"Ideas : General Introduction to to Pure Phenomenology"* .

أنظر كتاب *"أفكار : مقدمه عامه الى علم الفينومينولوجي المحض"* للكاتب "ادموند هوسرل" .

07) See Edmund Husserl , *"Phenomonology"* , in Encyclopedia Brittanica , reproduced in Joseph Kockelmans , *" Edmund Husserl's Phenomenology"* .

أنظر ما دونه "ادموند هوسرل" عن علم الفينومينولوجى (علم الظواهر) فى دائرة المعارف البريطانيه ، و هناك نسخه من هذا المقال فى كتاب *"علم الفينومينولوجي حسب رؤية ادموند هوسرل"* للكاتب "جوزيف كوكلمانز" .

08) See Edmund Husserl , *"Ideas : General Introduction to to Pure Phenomenology"* .

أنظر كتاب *"أفكار : مقدمه عامه الى علم الفينومينولوجي المحض"* للكاتب "ادموند هوسرل" .

09) See Edmund Husserl , *"Ideas : General Introduction to to Pure Phenomenology"* .

أنظر كتاب *"أفكار : مقدمه عامه الى علم الفينومينولوجي المحض"* للكاتب "ادموند هوسرل" .

10) Gerardus van der Leeuw's studies of ancient Egyptian religion include "Godvoorstellingen in de oudaigyptische pyramidetexten" , *"Achnaton"* , and *"Egyptische Eschatologie"* .

تتضمن دراسات "فان دير ليو" عن الديانه المصريه القديمه مقالات *"مفهوم الاله فى متون الأهرام المصريه"* ، *"اخناتون"* ، *"العالم الآخر فى الديانه المصريه"* .

11) See Gerardus van der Leeuw , "On Phenomenology and its Relation to Theology" , in *"Classical Approaches on the Study of Religion"* .

أنظر مقال "عن علم الفينومينولوجى و علاقته باللاهوت" فى كتاب *"المنهج الكلاسيكى فى دراسة الأديان"* للكاتب "جيراردوس فان دير ليو" .

12) See Gerardus van der Leeuw , *"Religion in Essence and Manifestation"* .

أنظر كتاب *"الدين فى جوهره و مظهره"* للكاتب "جيراردوس فان دير ليو" .

13) See Gerardus van der Leeuw , *"Religion in Essence and Manifestation"* .

أنظر كتاب *"الدين فى جوهره و مظهره"* للكاتب "جيراردوس فان دير ليو" .

14) See Gerardus van der Leeuw , *"Religion in Essence and Manifestation"* .

أنظر كتاب *"الدين فى جوهره و مظهره"* للكاتب "جيراردوس فان دير ليو" .

15) See Gerardus van der Leeuw , "On Phenomenology and its Relation to Theology" , in *"Classical Approaches on the Study of Religion"* .

أنظر مقال "عن علم الفينومينولوجى و علاقته باللاهوت" فى كتاب *"المنهج الكلاسيكى فى دراسة الأديان"* للكاتب "جيراردوس فان دير ليو" .

16) See William Brede Kristensen , *"The Meaning of Religion"* .

أنظر كتاب *"معنى الدين"* للكاتب "ويليام بريد كريستنزن" .

17) See William Brede Kristensen , *"The Meaning of Religion"* .

أنظر كتاب *"معنى الدين"* للكاتب "ويليام بريد كريستنزن" .

18) See Claas J. Bleeker , "The Phenomenological Method" , in *"The Sacred Bridge"* .

أنظر مقال "منهج الفينومينولوجى" فى كتاب *"الجسر المقدس"* للكاتب "كلاس بليكر" .

19) See Claas J. Bleeker , "The Phenomenological Method" , in *"The Sacred Bridge"* .

أنظر مقال "منهج الفينومينولوجى" فى كتاب *"الجسر المقدس"* للكاتب "كلاس بليكر" .

20) "The essentially human always remains essentially human , and is , as such comprehensible" . Gerardus van der Leeuw , *"Religion in Essence and Manifestation"* .

ان ما هو بشرى فى جوهره يظل بشرى و بالتالى يكون قابلا للفهم . أنظر كتاب *"الدين فى جوهره و مظهره"* للكاتب "جيراردوس فان دير ليو" .

21) See Edmund Husserl , *"Ideas : General Introduction to to Pure Phenomenology"* , section 129 . For the mediating role of empathy , see Husserl , *"Ideas"* , section 151 .

أنظر الفصل رقم ١٢٩ من كتاب *"أفكار : مقدمه عامه الى علم الفينومينولوجى المحض"* للكاتب "ادموند هوسرل" . للاطلاع على دور الشغف فى الوصول الى مغزى الظاهره الدينيه أنظر الفصل رقم ١٥١ من نفس الكتاب .

22) Edmund Husserl discusses at great length how it is possible for the act of consciousness by which meaning is conferred onto the world to be at one and the same time the means by which the meaningfulness inherent in the world can be revealed . See *"Ideas"* , section 87 – 135 . In particular his celebrated discussion of the relationship between *'noesis'* (the meaning-giving act of consciousness) and *'noema'* (the meaningfully structured object of consciousness) underpins his concept of objectivity as a "seeing into" the essential *'noemetic'* structures of a phenomenon , or the essential relationships between phenomena . For wich , see especially , *"Ideas"* , section 93 and 137 .

يناقش "ادموند هوسرل" بالتفصيل كيف يمكن للوعى – الذى يمنح الأشياء معنى – أن يكون فى نفس الوقت الوسيله التى ينكشف بها المعنى الكامن فى الأشياء . أنظر الفقرات من ٨٧ الى ١٣٥ من كتاب *"أفكار : مقدمه عامه الى علم الفينومينولوجى المحض"* للكاتب "ادموند هوسرل" ، و خاصة مناقشته الهامه عن العلاقه بين *"نويزيس"* (المعنى الذى يمنحه الوعى للأشياء) و بين *"نويما"* (الشئ الذى يحمل المعنى الذى يكتشفه الوعى) . تشكل العلاقه بين هذين المفهومين أساس الموضوعيه باعتبارها اختراق لطبيعة الأشياء التى تحمل معنى و رؤيتها على حقيقتها ، و هذا هو أساس فهم كل الظواهر و العلاقات التى تربط بينها . أنظر الفقره رقم ٩٣ و ١٣٧ من نفس الكتاب .

23) See Edmund Husserl , *"Cartesian Meditations : An Introduction to Phenomenology"*

أنظر كتاب *"تأملات ديكارتيه : مقدمه الى علم الفينومينولوجى"* للكاتب "ادموند هوسرل" .

24) Gerardus van der Leeuw's *"Religion in Essence and Manifestation"* was published in 1933 , just two years after Husserl's *"Castesian Meditations"* . In it , van der Leeuw writes : Understanding , in fact , itself presupposes intellectual restraint . But it is never the attitude of the cold-blooded spectator : it is , on the contrary , the loving gaze of the lover on the beloved object .

فى عام ١٩٣٣ قام "جيراردوس فان دير ليو" بنشر كتابه *"الدين فى جوهره و مظهره"* ، و ذلك بعد عامين من اصدار "ادموند هوسرل" لكتابه *"تأملات ديكارتيه"* . فى كتاب *"الدين فى جوهره و مظهره"* يقول "فان دير ليو" : ان الفهم فى حد ذاته يعنى أن هناك عراقيل تقف أمام العقل و تعيقه عن الفهم . ذلك الفهم الذى يسعى اليه العقل لا يصل اليه الباحث الذى يرى الأشياء بعين لامباليه ، و انما الذى يراها بعين المحب .

25) See Gerardus van der Leeuw , *"Religion in Essence and Manifestation"*

أنظر كتاب *"الدين فى جوهره و مظهره"* للكاتب "جيراردوس فان دير ليو" .

26) It should be pointed out that Van der Leeuw does not attempt to substitute a mere feeling of "sympathetic identification" with a religious phenomenon for the act of comprehension in which its meaning is grasped . For him it is "the sphere of meaning" that is the third realm , subsisting above mere subjectivity and mere objectivity : "my meaning and its meaning , which have become irrevocably one in the act of comprehension" . Gerardus van der Leeuw , *"Religion in Essence and Manifestation"* .

علينا هنا أن نوضح أن "فان دير ليو" لا يحاول أن يضع الشغف بالظاهره الدينيه محل فهمها . يرى "فان دير ليو" أن المعنى أهم من ازدواجية الذاتيه و الموضوعيه : المعنى الذى أفهمه و المعنى الكامن فى الظاهره ، و قد صار الاثنان واحدا أثناء عملية الفهم . أنظر كتاب *"الدين فى جوهره و مظهره"* للكاتب "جيراردوس فان دير ليو" .

27) See Gerardus van der Leeuw , *"Religion in Essence and Manifestation"* .

أنظر كتاب *"الدين فى جوهره و مظهره"* للكاتب "جيراردوس فان دير ليو" .

28) Gerardus van der Leeuw , *"Confession Scientifique"* , quoted in Eric J . Sharpe , *"Comparative Religion : A History"* . In this respect van der Leeuw departed from the earlier "descriptive phenomenology" of Chantepie de la Saussaye . For the history of the phenomenology of religion , see Eric. J. Sharpe , *"Comparative Religion"* , chap. 10 .

أنظر مقال "جيراردوس فان دير ليو" بعنوان *"الاعتراف العلمى"* ، و الذى أورده الكاتب "ايريك شارب" فى كتابه *"الدين المقارن"* . فى هذا المقال ابتعد فان دير ليو عن *"المنهج الوصفى للظواهر"* الذى تبناه الكاتب "شانتبى دى لا سوسيه" . للاطلاع على تاريخ علم دراسة الظواهر الدينيه أنظر الفصل العاشر من كتاب *"الدين المقارن"* للكاتب "ايريك شارب" .

29) See Mircea Eliade , *"The Two and the One"* .

أنظر كتاب *"الاثنان و الواحد"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

30) See William Brede Kristensen , *"The Meaning of Religion"* , chap. 6 . See also chap. 10 where Kristensen is clear that this kind of insight does not require a literal reexperiencing of the religious experiences of , say , an ancient Egyptian , still less a reenactment or revival of ancient Egyptian religious forms . The aim of the historian of religion is to understand , not to revive , the religions of the past .

أنظر الفصل السادس من كتاب *"معنى الدين"* للكاتب "ويليام بريد كريستنزن" . أنظر أيضا الفصل العاشر من نفس الكتاب ، و فيه يقول "كريستنزن" أن هذه الرؤيه لا تتطلب اعادة معايشة التجربه الدينيه (الروحيه) حرفيا ، و لا تعنى اعادة احياء طقوس الديانه موضع البحث ، كالديانه المصريه القديمه على سبيل المثال . ان هدف الباحث فى تاريخ الأديان هو فهم الأديان القديمه و ليس اعادة احيائها .

31) Thus for Claas J. Bleeker , *"The Sacred Bridge"* , in the phenomenology of religion , direct access to sources provide the necessary "control" on wild speculations . See also Roderick Ninian Smart , *"The Science of Religion and the Sociology of Knowledge"* , where he seeks to "deal with religion scientifically and , at the same time , warmly" . In *"Concept and Empathy"* Smart use phrases such as "structural empathy" and "evocative dispassion" to try to express the two sides of the phenomenological approach . More recently , Arthur Versluis , *"What is Isoteric ?"* , has used the phrase "sympathetic empiricism" to express the same idea . He writes : Sympathetic empiricism means that one seeks , as much as possible , to enter into and understand the phenomenon one is studying from the inside out . The further removed historically that one is from such a religious phenomenon , the more valuable historiography is in recreating context , but without a sympathetic approach .. misunderstanding and reductionism become inevitable

يقول "كلاس بليكر" فى كتابه *"الجسر المقدس"* أن الباحث فى الظواهر الدينيه عليه أن يعود الى الأصول ، حتى يمكنه أن يعرف معرفه مباشره بدلا من اللجوء الى التكهنات . أنظر أيضا كتاب *"علم الدين و المعرفه من منظور اجتماعى"* للكاتب "رودريك نينيان سمارت" ، و فيه يسعى الكاتب للتعامل مع الدين بمنهج علمى و فى نفس الوقت بشئ من الود . و فى كتابه *"مفهوم الشغف"* يستخدم "رودريك نينيان سمارت" عبارات مثل "الشغف المحايد" و "الفتور الودى" لكى يعبر عن الطبيعه المزدوجه لمنهج الفينومينولوجى . و مؤخرا استخدم الكاتب "آرثر فيرسلويس" فى كتابه *"ما هى المعرفه الباطنيه ؟"* عبارة *"التجربه الشغوفه"* لكى يعبر عن نفس الفكره . يقول "آرثر فيرسوليس" : ان التجربه الشغوفه تعنى أن يسعى الباحث - بقدر الامكان – للوصول الى قلب الظاهره موضع البحث و أن يراها من داخلها . و كلما كانت الظاهره الدينيه أبعد تاريخيا عن الباحث ، كلما اكتسب البحث قيمه تاريخيه لأن الباحث عليه أن يعيد بناء السياق التاريخى الذى يحيط بالظاهره الدينيه ، و بدون شغف ستكون النتيجه الحتميه هى سوء الفهم أو اختزال الظاهره الدينيه فى ظواهر أخرى اجتماعيه أو ثقافيه .

32) See Hall , *"Methodological Reflections"* , in T. William Hall "Introdution to the Study of Religion" .

أنظر مقال "تأملات منهجيه" فى كتاب *"مقدمه فى دراسة الأديان"* للكاتب "ويليام هول" .

33) See Gerardus van der Leeuw , *"Religion in Essence and Manifestation"* .

أنظر كتاب *"الدين فى جوهره و مظهره"* للكاتب "جيراردوس فان دير ليو" .

34) See Gerardus van der Leeuw , *"Religion in Essence and Manifestation"* . See also Raffaele Pettazzoni , *"The Supreme Being : Phenomenological Structure and Historical Development"* , in *"The History of Religions : Essays in Methodology"* , by Mircea Eliade and Joseph Mistue Kitagawa .

أنظر كتاب *"الدين فى جوهره و مظهره"* للكاتب "جيراردوس فان دير ليو" . أنظر أيضا مقال *"الكيان الالهى الأسمى : البنيه الفينومينولوجيه و التطور التاريخى"* للكاتب "رافائيل بيتازونى" ، و الذى نشر فى كتاب *"تاريخ الأديان : مقالات حول المنهج"* من اعداد و تحرير "ميرسيا ايلياد" و "جوزيف كيتاجاوا" .

35) See Hans-Georg Gadamer , *"Truth and Method"* .

أنظر كتاب *"الحقيقه و المنهج"* للكاتب "هانز جورج جادامر" .

36) The conditioning factors or forms of meditation that are said to stand in the way of direct , unmediated knowledge have been listed in Donald Rothberg , *"Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism"* , in *"The Problem of Pure Consciousness"* , ed. Robert K.C. Forman . They include sociohistorical conditions , economic and political relations , gender politics , linguistic traditions , emotions , passions unconscious motivations , libidinal drives , traumas and complexes .

قدم الكاتب "دونالد روثبرج" قائمه بالعوامل التى تقف فى طريق المعرفه المباشره فى مقاله بعنوان *"المعرفه المعاصره و دراسة التجارب الروحيه"* و الذى نشر فى كتاب *"اشكالية الوعى المحض"* من اعداد و تحرير "روبرت فورمان" . تشمل هذه القائمه عوامل و ظروف اجتماعيه و تاريخيه و اقتصاديه و علاقات سياسيه و ميراث لغوى و مشاعر و دوافع نابعه من اللاوعى و دوافع جنسيه و صدمات و عقد نفسيه .

37) This view goes back to Immanuel Kant's *"Critique of Pure Reason"* , where we read : "Appearances are themselves nothing but sensible representations , which , as such and in themselves must not be taken as objects capable of existing outside our power of representation" . In the twentieth century , it was reformulated by Karl Kopper . See , for example , Karl Kopper , *"Objective Knowledge"* .

تعود جذور تلك الفكره الى "ايمانويل كانت" و التى عبر عنها فى كتابه *"نقد العقل المحض"* ، و فيه نقرأ : ان الظواهر المحسوسه ما هى الا رموز لا يجب أن ينظر لها كأشياء قائمه بذاتها يمكنها أن تتواجد خارج حدود قدرتنا على الفهم . و فى القرن العشرين قام "كارل كوبر" باعادة صياغة هذه الفكره . أنظر على سبيل المثال كتاب *"المعرفه الموضوعيه"* للكاتب "كارل كوبر" .

38) See Hans-Georg Gadamer , *"Philosophical Hermeneutics"* .

أنظر كتاب *"التأويل الفلسفى"* للكاتب "هانز جورج جادامر" .

39) See Wayne Proudfoot , *"Religious Experience"* .

أنظر كتاب *"التجربه الدينيه"* للكاتب "وين براودفوت" .

40) See Ivan Strenski , *"Religion in Relation : Method , Application and Moral Location"* .

أنظر كتاب *"الدين و علاقته بالآخر : المنهج و التطبيق و الموقف الأخلاقى"* للكاتب "ايفان سترينسكى" .

41) For the contextalist argument , see Steven Katz , *"Language , Epistemology and Mysticism"* , in *"Mysticism and Philosophical Analysis"* . It is also put forward in Wayne Proudfoot , *"Religious Experience"* . It is criticized in *"The Problem of Pure*

Conciousness” , ed. Robert Forman . For a consize summary of the constructivist argument and its rebuttal , see Robert Forman , *“The Innate Capacity”* .

للاطلاع على نقاش حول المنهج السياقى أنظر كتاب *"اللغه و المعرفه و التجربه الروحيه"* للكاتب "ايفان سترينسكى" يمكن الاطلاع على نقاش آخر حول نفس الموضوع فى كتاب *"التجربه الروحيه"* للكاتب "وين براودفوت" . و هناك نقد للمنهج السياقى فى كتاب *"اشكالية الوعى المحض"* من اعداد وتحرير "روبرت فورمان" . للاطلاع على نقاش مختصر و بناء يحوى تفنيدا للمنهج السياقى أنظر كتاب *"القدرات الطبيعيه الموروثه"* للكاتب "روبرت فورمان" .

42) See Wayne Proudfoot , *“Religious Experience”* . See also Steven Katz *”Language , Epistemology and Mysticism”* .

أنظر كتاب *"التجربه الروحيه"* للكاتب "وين براودفوت" . أنظر أيضا كتاب *"اللغه و المعرفه و التجربه الروحيه"* للكاتب "ستيفن كاتس" .

43) See Wayne Proudfoot , *“Religious Experience”* , where he clearly states that a historical or cultural explanation for religious experience is preferable to a religious explanation .

انظر كتاب *"التجربه الدينيه"* للكاتب "وين براودفوت" ، و فيه يقول بوضوح أن التفسير التاريخى أو الثقافى للتجربه الدينيه (الروحيه) أفضل فى نظره من التفسير الدينى .

44) This is the approach taken , for instance , in John Gwyn Griffiths , *“The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources”* , and in Walter Emery , *“Archaic Egypt”* . Griffiths and Emery are criticized in Herman te Velde , *“Seth : God of confusion”* , for failing to explain why a supposed historical record came to function as a religious myth . Te Velde is one of the best critiques of this kind of “explanatory reductionism” so often met with in Egyptology .

هناك العديد من العلماء الذين يتبعون نفس الأسلوب و منهم على سبيل المثال "جون جوين جريفيث" فى كتابه *"الصراع بين حورس و ست حسب المصادر المصريه و المصادر الكلاسيكيه"* ، و "والتر ايميرى" فى كتابه *"مصر فى العصر العتيق"* . فى كتابه *"ست : اله الفوضى"* قام الكاتب "هيرمان تى فيلدا" بتوجيه النقد لكل من "جريفيث" و "ايميرى" بسبب فشلهم فى تفسير لماذا تحولت بعض الأحداث التاريخيه الى أسطوره دينيه . يعتبر رأى "هرمان تى فيلدا" من أفضل الانتقادات التى وجهت للمنهج الاختزالى الذى يصادفنا فى كثير من الأحيان فى علم المصريات .

45) Gavin Dennis Flood , *“Beyond Phenomenology”* . For Flood , “The shift to the sign deprivileges consciousness , experience and inner states and places religion squarely within culture and history , that is within narrative” .

أنظر كتاب *"ما وراء علم الفينومينولوجى"* للكاتب "جافين دينيس فلود" . يرى "فلود" أن المنهج السياقى يسلب الوعى و الخبره المباشره و حالات الوعى الباطنى قيمتها و أهميتها و يضع الدين داخل سياق ثقافى و تاريخى ، أى يضعه داخل قصه .

46) Gavin Dennis Flood , *"Beyond Phenomenology"* .

أنظر كتاب *"ما وراء علم الفينومينولوجي"* للكاتب "جافين دينيس فلود" .

47) Gavin Dennis Flood , *"Beyond Phenomenology"* .

أنظر كتاب *"ما وراء علم الفينومينولوجي"* للكاتب "جافين دينيس فلود" .

48) Gavin Dennis Flood , *"Beyond Phenomenology"* .

أنظر كتاب *"ما وراء علم الفينومينولوجي"* للكاتب "جافين دينيس فلود" .

49) See Henri Bortoft , *"The Wholeness of Nature : Goethe's Way of Science"* .

أنظر كتاب *"الكيان الواحد للطبيعه : منهج جوته العلمي"* للكاتب "هنرى بورتوفت" .

50) See Henri Bortoft , *"The Wholeness of Nature : Goethe's Way of Science"* . The idea of "intensification" was crucially important for Goethe . Only through the willingness to intensify one's observation of , or "living with" , the phenomena is it possible to pass through the hypotheses , theories and judgments and to gain a direct awareness of what is there at a deeper level . See specially Fritz Heinemann , *"Goethe's Phenomenological Method"* . What is there at a deeper level is the "Uerphenomen" , which , in the case of religious phenomena , would be the originating religious experience that the phenomenologist endeavour to recapture or "reexperience" .

أنظر كتاب *"وحدة الطبيعه : منهج جوته العلمي"* للكاتب "هنرى بورتوفت" . كانت فكرة التركيز فى غاية الأهميه بالنسبه لجوته . فقط من خلال رغبه المرء فى تركيز وعيه على ظاهره أو معايشتها يمكن له أن يصل الى نظريات و أحكام و أن يصل الى معرفه مباشره بمغزى الظاهره و معناها الباطنى . أنظر على وجه الخصوص كتاب *"منهج الفينومينولوجي كما رآه جوته"* للكاتب "فريتز هاينيمان" . فى أعماق الظاهره توجد جذورها التى نشأت منها ، و فى حالة الظواهر الدينيه تعتبر التجربه الروحيه هى الأصل و الجذر الذى يحاول الباحث أن يصل اليه و يعايشه مره أخرى .

51) See Wayne Proudfoot , *"Religious Experience"* .

أنظر كتاب *"التجربه الدينيه"* للكاتب "وين براودفوت" .

52) See Wayne Proudfoot , *"Religious Experience"* .

أنظر كتاب *"التجربه الدينيه"* للكاتب "وين براودفوت" .

53) Mircea Eliade , *"The Quest : History and Meaning in Religion"* , writes : "The scholar has not finished his work when he has reconstructed the history of a religious form or brought out its sociological , economic , or political contexts . In addition , he

must understand its meaning – that is , identify and elucidate the situations and positions that have induced or made possible its appearance .

فى كتاب *"البحث في تاريخ الدين و معناه"* يقول الكاتب "ميرسيا ايلياد" : ان عمل الباحث لا يكون مكتملا اذا اكتفى فقط باعادة بناء الظروف التاريخيه المحيطه بالظاهره الدينيه أو اكتفى بسرد السياق الاجتماعي و الاقتصادى و السياسى للظاهره . بالاضافه الى كل تلك العوامل على الباحث أيضا أن يفهم معنى الظاهره الدينيه ؛ أى يوضح و يفسر المواقف التى ساهمت فى تكوين الظاهره الدينيه بالشكل الذى تبدو عليه .

54) Goethe recognized this as crucial to the development of a nonreductionist "delicate empiricism" . There is a delicate impiricism which makes itself utterly identical with the object , thereby becoming true theory . But this enhancement to our mental powers belongs to a highly evolved age . Quoted in Jeremay Naydler , "Goethe on Science" .

أدرك جوته أن ذلك ضرورى للباحث لكى تكون نظرته غير اختزاليه . على الباحث أن يتبنى منهج تجريبى يتسم برهافة الحس بحيث يتحد بالظاهره التى يبحثها و بذلك يمكن للباحث أن يصل الى نظريه حقيقيه . و لكن هذا التحفيز لقدراتنا العقليه ينتمى الى عصر فى غاية التطور . هذه الفقره من كتاب *"ما دونه جوته عن العلم"* من اعداد و تحرير "جيرمى نيدلر" .

55) See Frederick Amrine , *"Goethe's Science in the Twentieth Century"* , in *"Goethe in the Twentieth Century"* , who refers to the need of the Goethean scientist to "restructure his intentional faculty" in order to fully participate in the *"Uerphenomen"* . See note 50 above .

أنظر مقال "منهج جوته العلمى فى القرن العشرين" من كتاب *"جوته فى القرن العشرين"* للكاتب "فريدريك أمرين" . يقول الكاتب أن الباحث الذى يتبع منهج جوته العلمى يحتاج الى اعادة هيكلة أهدافه و نواياه لكى يستطيع أن يشارك بشكل كامل فى جذور الظاهره التى يقوم بدراستها . أنظر ملحوظه رقم ٥٠ من هذا الفصل .

56)) See Gerardus van der Leeuw , *"Religion in Essence and Manifestation"* . See also Ronald H. Brady , *"Goethe's Natural Science : Some Non-Cartesian Meditations"* , in *"Toward a Man-Centred Medical Science"* , for whom it is possible "to come to a point in experience where we are most intimately ourselves – the activity of our own will – and yet are most definitely the other at the same time , since the activity in which we participate is the constitutional structure of the object contemplated" .

أنظر كتاب *"الدين فى جوهره و مظهره"* للكاتب "جيراردوس فان دير ليو" . أنظر أيضا مقال *"العلوم الطبيعيه عند جوته : بعض التأملات الغير ديكارتيه"* ، فى كتاب *"نحو علم طب محوره الانسان"* للكاتب "رونالد برادى" . فى هذا الكتاب يقول "رونالد برادى" أن الباحث يمكنه أن يصل حاله يتحد فيها وعيه بوعى الآخر الذى يراقبه و يقوم بدراسته ، و ذلك من خلال معايشة التجربه أو الظاهره موضع الدراسه ، لأن معايشه الظاهره أشبه بالمشاركه فى تشكيلها .

57) See Mircea Eliade , *"The Quest : History and Meaning in Religion"* ,. It is revealing that the the initiatory comparison has also been made by John Baines , professor of

Egyptology at Oxford University , who compares Egyptologists to initiates in a secret society that has elaborate initiation rituals designed to exclude outsiders . Whereas for Baines , the model of initiation is that of the secret society in which elite jealousy guard their privileged position , the model of initiation that Mircea Eliade use it a model in which the consciousness of the novice is altered so that a more meaningful level of reality becomes available . This contrasting use of the analogy of initiation could be seen to illustrate the gulf between the two mind-sets of Egyptology and the phenomenology of religion . See John Baines , *"Restricted Knowledge , Hierarchy and Decorum"* .

أنظر كتاب *"البحث فى تاريخ الدين و معناه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . بدأت المقارنات بين منهج مدارس العلوم الباطنيه (و المذاهب الصوفيه) و بين منهج علم المصريات بكتابات "جون بينز" ، و هو أستاذ فى علم المصريات بجامعة أكسفورد . يقارن "جون بينز" عالم المصريات بالمريد فى مدارس العلوم الروحيه السريه و التى تتبنى طقوسا و ممارسات معقده صممت بحيث لا يفهمها أى شخص من خارج تلك الجماعه . يرى "جون بينز" أن طقوس الولاده الروحيه هى طقوس وضعتها جماعه سريه من النخبه التى تمتلك معارف باطنيه و تريد بدافع الغيره أن تحمى تميزها و تفوقها المعرفى على الآخرين ، أما "ميرسيا ايلياد" فيرى أن الولاده الروحيه هى ممارسات يتغير فيه وعى المريد بحيث يمكنه أن يعى مستويات أخرى من الوجود . هذه الاختلاف الجوهرى فى رؤية مدارس العلوم الباطنيه (و المذاهب الصوفيه) يوضح الفرق بين منهج علم المصريات و بين منهج علم الفينومينولوجى . أنظر كتاب *"المعرفه المحظوره : التسلسل التاريخى و التناسق"* للكاتب "جون بينز" .

58) Ivan Strenski , *"Eliade's Theory of Myth and the History of Religions"* , in *"Four Theories of Myth in Twentieth- Century History"* . A comparable criticism of van der Leeuw is made by Jacques Waardenburg in *"Reflections on the Study of Religion"* , where van der Leeuw is castigated for seeing the act of understanding as religious or mystical , and "absolutizing" the notion of meaning .

أنظر مقال "نظرية ميرسيا ايلياد عن الأسطوره و تاريخ الأديان" فى كتاب *"أربع نظريات عن الأسطوره فى تاريخ القرن العشرين"* للكاتب "ايفان سترينسكى" . فى كتاب *"تأملات فى دراسة الأديان"* وجه الكاتب "جاك واردنبورج" نقدا شديدا للكاتب "فان دير ليو" لأنه رأى الفهم فعلا دينيا أو روحيا يحول المعنى الى معنى مطلق ، غير محدد .

59) See Donald Rothberg , *"Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism"* . For Rothberg , the epistemology adopted by contextualists is essentially secular because it rejects the possibility of unmediated experience or knowledge . It thereby implicitly devalues the mystical traditions it studies , regarding them as deluded .

أنظر كتاب *"المعرفه المعاصره و دراسة التجارب الروحيه"* للكاتب "دونالد روثبرج" . يرى "دونالد روثبرج" أن المعرفه التى يتبناها المنهج السياقى هى معرفه ماديه لأنها ترفض فكرة وجود معرفه مباشره تاتى عن طريق الخبره و التجربه . و بذلك فهى تجرد التجارب الروحيه التى تقوم بدراستها من قيمتها الروحيه ، لأنها لا تعترف بوجود تلك القيمه .

60) See Mircea Eliade , *"Shamanism"* and Joan Halifax , *"Shaman : The wounded Healer"* .

أنظر كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" ، و كتاب *"الشامان : الطبيب الجريح"* للكاتبه "جوان هاليفاكس" .

61) For magicians holding high offices of state , see Christian Jacq , *"Egyptian Magic"* . According the Jacq "Magic was considred to be a primordial activity by the state of Egypt . The Books of magic were not written by authors acting on whim , but were rather the work of official institutions" . See also Jeremy Naydler , *"Temple of the Cosmos"* .

للاطلاع على المزيد من المعلومات عن تقلد السحره لوظائف هامه فى الدوله المصريه أنظر كتاب *"السحر المصرى"* للكاتب "كريستيان جاك" . يقول "كريستيان جاك" أن السحر كان من أقدم الأنشطة التى ترعاها الدوله المصريه ، و أن كتب السحر لم تكن من ابتكار كتبه تحركهم النزوات ، و انما هى نتاج عمل مؤسسات علميه يرعاها المعبد تعرف باسم "بيوت الحياه" . أنظر أيضا كتاب *"معبد الكون"* للكاتب "جيرمى نيدلر" .

62) See Henri Frankfort ,*" Kingship and the Gods"* , chap. 4 . See also Christian Jacq , *"Egyptian Magic"* .

أنظر الفصل الرابع من كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" . أنظر أيضا كتاب *"السحر المصرى"* للكاتب "كريستيان جاك" .

63) See Mircea Eliade , *"The Two and the One"* . In *"Myths , Dreams and Mysteries"* , Eliade writes : "If the discovery of the unconscious has compelled Western man to confront his own individual , secret and larval history , the encounter with non-Western cultures will oblige him to delve very profoundly into the history of the human spirit , and will perhaps persuade him to admit that history as an integral part of his own being" .

أنظر كتاب *"الاثنان و الواحد"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . فى كتاب *"الأساطير و الأحلام و الأسرار"* يقول الكاتب "ميرسيا ايلياد" : اذا كان اكتشاف اللاوعى قد أرغم الانسان الأوروبى على أن يرى ماضيه البدائى الخفى فان الاتصال بالثقافات الأخرى سيجبره على أن يتعمق فى تاريخ الروح البشريه و قد يقنعه أن يعترف بذلك التاريخ كجزء من كيانه .

64) Ivan Strenski , *"Eliade's Theory of Myth and the History of Religions"* , in *"Four Theories of Myth in Twentieth- Century History"* .

أنظر مقال "نظرية ميرسيا ايلياد عن الأسطوره و تاريخ الأديان" فى كتاب *"أربع نظريات عن الأسطوره فى تاريخ القرن العشرين"* للكاتب "ايفان سترينسكى" .

65) See Mircea Eliade , *"The Quest : History and Meaning in Religion"* .

أنظر كتاب *"البحث فى تاريخ الدين و معناه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

66) Thus Mercea Eliade , *"The Quest"* , comments : "In the end , the creative hermeneutics changes man , it is more than instruction , it is also a spiritual technique

susceptible of modifying the quality of existence itself . This is true above all for the historic-religious hermeneutics" .

فى كتاب *"البحث فى تاريخ الدين و معناه"* يقول "ميرسيا ايلياد" : ان التأويل الخلاق يغير الانسان . و الأمر ليس مجرد تعليمات ، و انما هو ممارسات روحيه يمكنها أن تغير وعى الانسان و نظرته للوجود . ينطبق ذلك بشكل خاص على تأويل الظواهر التاريخيه و الدينيه .

CHAPTER 6 (الفصل السادس) :-

01) See Gaston Maspero , *"Les Inscription des Pyramides de Saqqarah"* .

أنظر كتاب *"نصوص أهرامات سقاره"* للكاتب "جاستون ماسبيرو" .

02) See Herodotus , *"Histories"* . The gullible Herodotus was told by his guide that the inscriptions merely recorded the amount spent on radishes , onions and leeks for the laborers . Later Arab travelers such as Ibn Haukal (tenth century A.D.) and Abdel Latif Al Baghdadi (thirteenth century A.D.) also recorded the existence of inscriptions on the casing stones in their own time . Abdel Latif claimed that the inscriptions , if copied , would fill 10'000 pages . See Ahmad Fakhry , *"The Egyptian Pyramids"* .

أنظر كتاب *"التاريخ"* للمؤرخ اليونانى "هيرودوت" . يقول "هيرودوت" فى كتابه أن المرشد الذى كان يصحبه فى تجواله فى مصر أخبره أن النصوص المنقوشه على الكساء الخارجى لأهرامات الجيزه عباره عن احصائيات تسجل كميات الفجل و البصل و الكرات التى استهلكها عمال البناء أثناء عملهم فى تشييد الأهرامات . ذكر الرحاله العرب الذين زاروا مصر فى العصور الوسطى مثل "ابن حوقل" (فى القرن العاشر الميلادى) و "عبد اللطيف البغدادى" (فى القرن الثالث عشر الميلادى) وجود نقوش على الكساء الخارجى لأهرامات الجيزه وقت زيارتهم لمصر . يقول "عبد اللطيف البغدادى" أن نقوش الكساء الخارجى لأهرامات الجيزه لو نسخت فى أوراق لملأت ١٠ آلاف صفحه . أنظر كتاب *"الأهرامات المصريه"* للكاتب "أحمد فخرى" .

03) For the accessibility of the pyramid of Unas , at least into the early Middle Kingdom , and then again possibly during the Saite period (Twenty-sixth Dynasty) , see Christopher Eyre , *"The Cannibal Hymn : A cultural and Literary Study"* .

أنظر كتاب *"ترتيلة أكل لحوم البشر : دراسه ثقافيه و أدبيه"* للكاتب "كريستوفر آير" ، و فيه يقول الكاتب أن الدخول الى هرم الملك ونيس كان متاحا حتى أوائل عصر الدوله الوسطى ، و أنه كان متاحا أيضا فى العصر الصاوى (عصر الأسره ٢٦) .

04) For the later occurences of the Pyramid Texts , see Thomas George Allen , *"Occurences of Pyramid Texts with Cross Indexes of These and Other Mortuary Texts"* . For the final appearance of Pyramid Texts at Philae , see Louis Vico Zabkar , *"Adaptation of Ancient Egyptian Texts to the Temple Ritual at Philae"* .

للاطلاع على النسخ المتأخره من متون الأهرام أنظر كتاب *"نسخ متون الأهرام مصحوبه بفهارس لها و لنصوص جنائزيه أخرى"* للكاتب "توماس جورج آلن" . للاطلاع على آخر ظهور لمتون الأهرام فى معبد فيله أنظر كتاب *"استخدام النصوص المصريه القديمه فى طقوس معبد فيله"* للكاتب "لويس فيكو زابكار" .

05) See Samuel Merces , *"The Pyramid Texts"* .

أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" .

06) See Raymond Faulkner , *"The Ancient Egyptian Pyramid Texts"* .

أنظر كتاب *"متون الأهرام المصريه"* للكاتب "ريموند فوكنر" .

07) See Kurt Sethe , *"Die Altaegyptische Pyramidentexts"* .

أنظر كتاب *"متون الأهرام المصريه"* للكاتب "كورت زيته" .

08) See Alan Gardiner , *"Horus the Behdity"* .

أنظر كتاب *"حور بحديتى"* للكاتب "آلان جاردنر" .

09) On Sokar's gazelle-headed boat , Osiris is "lifted up" and spiritualized by the Horus principle . See utterance 364 .

تقوم رأس الغزاله التى تزين مقدمة قارب سوكر بدور فى رفع أوزير للعالم السماوى ، و هناك يساعده حورس فى عملية التحول الى كيان شمسى . أنظر التلاوه رقم ٣٦٤ .

10) "Complete" in the sense that none is missing . However , certain utterances that appear in later pyramids may have been left out of the pyramid of Unas owing to lack of space . See James Peter Allen , *"Reading a Pyramid"* in *"Hommages a Jean Leclant"* .

وردت كلمة "كامل" هنا بمعنى لا ينقصه شئ . و لكن بعض التلاوات التى ظهرت فى أهرامات متأخره لم ترد فى هرم الملك ونيس و لم تدون فيه لعدم وجود مساحه كافيه . أنظر مقال *"قراءة هرم"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" .

11) It is for this reason that major attempts to interpret the Pyramid Texts , such as those of Spiegel , Altenmueller , Osing and J.P Allen have all focused on the Unas texts .

لهذا السبب كانت كل محاولات تفسير متون الأهرام التى قام بها علماء مثل "شبيجل" و "ألتنموللر" و "أوزينج" و "جيمس آلن" تركز على نصوص هرم الملك ونيس .

12) See Stephen Edwards , *"The Pyramids of Egypt"* .

أنظر كتاب *"أهرامات مصر"* للكاتب "ستيفن ادواردز" .

13) See Sir Flinders Petrie , *"A History of Egypt"* .

أنظر كتاب *"تاريخ مصر"* للكاتب "فلندرز بترى" .

14) See Sir Flinders Petrie , *"A History of Egypt"* .

أنظر كتاب *"تاريخ مصر"* للكاتب "فلندرز بترى" .

15) The second boat pit , parallel to the first , was discovered in 1949 . See U. Schweitzer , *"Archaeologischer Bericht aus Aegypten"* , in *"Orientalia"* .

تم اكتشاف حفرة قارب الشمس الأخرى الموازيه للحفره الأولى سنة ١٩٤٩ ميلاديه . أنظر مقال *"تقرير أثرى من مصر"* للكاتب "شفايتسر" فى نشرة "أورينتاليا" .

16) For the solar interpretation of the two boats , see Jaroslav Cerny , "A Note on the Boat of Cheops" . For the ritual sailing of Amenhotep III , see chap. 7 .

للاطلاع على المغزى الشمسى للقوارب المدفونه بجوار الأهرامات أنظر كتاب *"ملاحظات على قارب الملك خوفو"* للكاتب "ايروسلاف سيرنى" . للاطلاع على طقس ابحار الملك أمنحتب الثالث أنظر الفصل السابع .

17) See chap. 4 . أنظر الفصل الرابع

18) Audran Labrousse , *"Le temple haut du complex funeraire du roi Ounas"* . The Sed festival scenes includes figs. 5-61 , 105 , and probably a number of others .

أنظر كتاب *"المعبد المجاور لهرم الملك ونيس"* للكاتب "أودران لابروس" . تشمل مناظر ال "حب سد" الأشكال من ٥ الى ٦١ ، و الشكل رقم ١٠٥ ، و ربما العديد من الأشكال الأخرى .

19) Audran Labrousse , *"Le temple haut du complex funeraire du roi Ounas"* .

أنظر كتاب *"المعبد المجاور لهرم الملك ونيس"* للكاتب "أودران لابروس"

20) See chap. 4 . أنظر الفصل الرابع

21) Raymond Faulkner , *"The King and the Star-Religion in the Pyramid Texts"* .

أنظر كتاب *"الملك و الديانه النجمية فى متون الأهرام"* للكاتب "ريموند فوكنر" .

22) Joachim Spiegel , *"Das Auferstehungsritual der Unas-Pyramide"* . The view has been challenged by Bernard Mathieu , *"La signification du serdab dans la pyramide d'Ounas"* , in *"Etudes sur l'Ancient Empire"* , according to whom the serdab represents the house of Osiris , into which the deceased must descend in order to undergo resurrection . See note 23 below .

أنظر كتاب *"طقس البعث فى هرم الملك ونيس"* للكاتب "يواخيم شبيجل" . قام الكاتب "برنارد ماثيو" بتفنيد هذا الرأى فى مقال "رمزية السرداب فى هرم الملك ونيس" فى كتابه *"دراسات عن الدوله القديمه"* . يقول "برنارد

ماثيو" أن هذا السرداب يمثل بيت أوزير الذى ينزل اليه المتوفى لكى يبعث من جديد . أنظر ملحوظه رقم ٢٣ من هذا الفصل .

23) The serdab utterances in the pyramid of Teti are utterance 412-13 on the north wall and utterance 414-21 on the south wall . Bernard Mathieu , *"La signification du serdab dans la pyramide d'Ounas"* , has brought together a good deal of textual evidence from a wide range of sources in support of the view that the serdab symbolized the House of Osiris , from which we may draw the implication that rites of death and resurrection could have been performed in it . As Mathieu points out , the very fact that the serdab was not inscribed gives to it an additional "charge" and his suggestion that it played an essential role as a place of regeneration and inner illumination seems intuitively more plausible than Spiegel's idea that it was a statue chamber .

نصوص السرداب فى هرم الملك تيتى هى التلاوات ٤١٢ و ٤١٣ على الجدار الشمالى و التلاوات من ٤١٤ الى ٤٢١ على الجدار الجنوبى . فى مقال *"رمزية السرداب فى هرم الملك ونيس"* أورد الكاتب "برنارد ماثيو" العديد من الأدله النصيه من مختلف المصادر لاثبات فكرة أن السرداب يمثل بيت أوزير . و من هذه الفكره يمكننا أن نستنتج أن طقوس الموت و القيامه كانت تقام فى ذلك الموضع . و كما قال "برنارد ماثيو" ، أن بقاء السرداب فى هرم الملك ونيس بدون أى نقوش يكسبه أهميه خاصه و يعنى ضمنيا أنه كان يلعب دورا جوهريا كموضع لطقس تجدد الحياه و حيازة الاشراق ، و هى فرضيه معقوله جدا بالمقارنه بالفكره التى طرحها "شبيجل" و التى تقول أن السرداب كان مخصصا لحفظ تماثيل للملك .

24) Utterance 447-53 on the west walls of Pepi I , Merenre , and Pepi II , also utterance 365-72 on the west gables of Pepi I and Merenre and the west wall of Pepi II .

التلاوات من ٤٤٧ الى ٤٥٣ على الجدار الغربى بهرم الملك بيبى الأول و الملك مرنرع و الملك بيبى الثانى ، و أيضا التلاوات من ٣٦٥ الى ٣٧٢ على الجمالون الغربى بهرم الملك بيبى الأول و الملك مرنرع و على الجدار الغربى بهرم الملك بيبى الثانى

25) Utterance 447-53 .

التلاوات من ٤٤٧ الى ٤٥٣

26) Utterance 624-33 , which would be read in reverse order .

التلاوات من ٦٢٤ الى ٦٣٣ ، و التى تقرأ فى الاتجاه العكسى .

27) Utterance 591 and the fragmentary utterance 509 . Comparison with the pyramids of Neith , Oudjebten , Iput and Ibi is not made here because they have only one chamber .

تلاوه رقم ٥٩١ و جزء من التلاوه رقم ٥٠٩ (و هى غير كامله) . المقارنه هنا مع أهرامات الملكات "نيت" و "وادج ايبتن" و "ايبوت" و هرم الملك "ايبى" غير وارده لأن هذه الأهرامات ليس بها سوى غرفه واحده فقط .

28) The only reference to the re-membering of Osiris in the pyramid of Unas is on the antechamber south wall (utterance 262 and 267) , where it occurs as part of a larger

sequence in which the king is united with his *"ka"* , ascends to the sky , and is suckled by various goddesses .

الاشاره الوحيده الى اعادة جمع أشلاء أوزير فى هرم الملك ونيس موجوده على الجدار الجنوبى من الغرفه الجانبيه (تلاوه رقم ٢٦٢ و ٢٦٧) ، و هى فى سياق مجموعه من النصوص التى يتحد فيها الملك مع كائه و يصعد الى السماء حيث ترضعه الأم الكونيه فى مختلف صورها .

29) Stricktly speaking , the alabaster should be called travertine . Alabaster today is understood to be calcium sulfate , whereas the material employed by the Egyptians and generally referred to as alabaster by Egyptologists is a crystalline and compact form of calcium carbonate . True alabaster and travertine do , however , look very similar to each other . See Alan Lucas , *"Ancient Egyptian Materlais and Industries"* , and Barbara G. Aston , *"Stone"* in *"Ancient Egyptian Materials and Technology"* .

الاسم الحقيقى لحجر الألاباستر من الناحيه العلميه هو "ترافيرتين" . فى عصرنا هذا نطلق اسم ألاباستر على كبريتات الكالسيوم ، أما الحجر الذى استخدمه المصريون القدماء و الذى ترجمه علماء المصريات الى ألاباستر فهو شكل متبلور و مضغوط من كربونات الكالسيوم . و لكن الألاباستر الحقيقى و الترافيرتين يبدوان بنفس المظهر . أنظر كتاب *"الخامات و الصناعات فى مصر القديمه"* للكاتب "آلان لوكاس" ، و مقال "الأحجار" فى كتاب *"الخامات و التكنولوجيا فى مصر القديمه"* للكاتبه "باربارا أستون" .

30) Schwaller De Lubicz , *"Sacred Science"* , observes : "[It] is as if this matter were in a state of becoming from a more terrestrial state toward a more subtle , flowing state that could be compared to cream rising to the top of milk . It is curious , in this connection , to note that *'ankh was'* (the sap of life) is one of the designations of milk and that *'ankh'* (life) sometimes also serves to designate alabaster or some object executed in this material" .

يقول الكاتب Schwaller de Lubicz فى كتابه *"العلم المقدس"* : يبدو ذلك الحجر (الألاباستر) و كأنه يمر بتحول من حالة أرضيه ماديه الى حاله أكثر شفافيه أو بالأحرى الى حاله سائله متدفقه أشبه بالقشده و هى تصعد الى سطح اللبن . و من الجدير بالانتباه هنا أن كلمة "عنخ واس" (سائل الحياه) هى أحد الأسماء التى تطلق على اللبن ، و أن كلمة "عنخ" (حياه) كانت تستخدم أحيانا للدلاله على حجر الألاباستر أو الأدوات المصنوعه منه .

31) For the Hatnub quarry , see Schwaller de Lubicz , *"Sacred Science"* , and Barbara G. Aston , *"Stone"* in *"Ancient Egyptian Materials and Technology"* . See also John Baines and Jaromir Malek , *"Atlas of Ancient Egypt"* . For the use of the phrase to designate the sarcophagus chamber , see Schwaller de Lubicz , *"Sacred Science"* . The phrase *"per neb"* was also used . See also Richard Wilkinson , *"Symbol and Magic in Egyptian Art"* .

للاطلاع على المزيد من المعلومات عن محاجر الألاباستر بمنطقة "حتنوب" بمحافظة المنيا أنظر كتاب *"العلم المقدس"* للكاتب Schwaller de Lubicz ، و مقال "الأحجار" فى كتاب *"الخامات و التكنولوجيا فى مصر القديمه"* للكاتبه "باربارا أستون" ، و كتاب *"أطلس مصر القديمه"* للكاتبين "جون بينز" و "جارومير مالك" .

للاطلاع على المزيد من المعلومات عن اطلاق اسم "حتنوب" (و أحيانا اسم "بر نب") على غرفة التابوت بالمقابر الملكيه أنظر كتاب *"العلم المقدس"* للكاتب Schwaller de Lubicz . أنظر أيضا كتاب *"الرمز و السحر فى الفن المصرى"* للكاتب "ريتشارد و يلكينسون" .

32) Schwaller de Lubicz , "Sacred Science" . The difficulties of this interpretation are illustrated in the fact that where the word *'mat'* occurs , for example , Thomas George Allen , *"The Book of the Dead"* , gives it a quite different shade of meaning by translating it as *"to devise"* . Raymond Faulkner , however , in *"The Ancient Egyptian Book of the Dead"* , departs completely from any hint of a connotation of some form of mental activity by translating the same *'mat'* as *"to announce"* . See also Raymond Faulkner , *"A Concise Dictionary of Middle Egyptian"* , where *'matj'* is translated "(to) proclaim" .

أنظر كتاب *"العلم المقدس"* للكاتب Schwaller de Lubicz . تكمن صعوبة ذلك التفسير فى أن كلمة *"ماتج"* عندما وردت فى كتاب الموتى (كتاب الخروج للنهار) ترجمت بطرق مختلفه . ترجمها "توماس جورج آلن" فى *"كتاب الموتى"* الى "يبتكر" . أما "ريموند فوكنر" فى *"كتاب الموتى المصرى"* فيبتعد تماما عن الاشاره الى أى ابداع أو ابتكار عقلى و يترجمها الى "يعلن" . أنظر أيضا *"قاموس مختصر للغه المصريه الوسيطه"* للكاتب "ريموند فوكنر" ، و فيه يترجم "فوكنر" كلمة *"ماتج"* الى "يعلن" .

33) See Richard Wilkinson , *"Symbol and Magic in Egyptian Art"* .

أنظر كتاب *"الرمز و السحر فى الفن المصرى"* للكاتب "ريتشارد ويلكينسون" .

34) See Richard Wilkinson , *"Symbol and Magic in Egyptian Art"* . See also Wallis Budge , *"An Egyptian Hieroglyphic Dictionary"* and Raymond Faulkner , *"A Concise Dictionary of Middle Egyptian"* .

أنظر كتاب *"الرمز و السحر فى الفن المصرى"* للكاتب "ريتشارد ويلكينسون" . أنظر أيضا *"قاموس الهيروغليفيه المصريه"* للكاتب "والس بدج" ، و *"قاموس مختصر للغه المصريه الوسيطه"* للكاتب "ريموند فوكنر" .

35) For larger units and text sequence , see Juergen Osing , *"Zur Disposition der Pyramidentexts des Unas"* , Gertie Englund , *"La Lumiere et la repartition des texts"* , and James Peter Allen , *"Reading a Pyramid"* .

للاطلاع على وحدات أكبر و على ترتيب النصوص أنظر كتاب *"ترتيب نصوص الأهرام فى هرم الملك ونيس"* للكاتب "يورجن أوزينج" ، و كتاب *"معنى النصوص و مواقعها"* للكاتبه "جيرتى انجلوند" ، و كتاب *"قراءة هرم"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" .

36) The Dwat is described as "at the place where Orion is" in utterance 437 , section 802 and utterance 610 , section 717 . Since Orion is the principal southern constellation , the Dwat was evidently regarded as having a southern location . Orion was also the stellar manifestation of the god Osiris , the Lord of the Dwat . See Jane Sellers , *"The Death of*

Gods in Ancient Egypt" . See also James Peter Allen , *"The Cosmology of the Pyramid Texts"* . According to Allen , although the celestial location of the Dwat is at the Southern rim of the sky , the entrance to the Dwat is at the opposite end of the sky , in the northwest . See also chap. 7 , note 54 , in this book .

جاء وصف ال "دوات" بأنه "المكان الذى يتواجد فيه أوريون" فى التلاوه رقم ٤٣٧ ، فقره رقم ٨٠٢ ، و فى التلاوه رقم ٦١٠ ، فقره رقم ٧١٧ . و لما كان "أوريون" (كوكبة الجبار) هو الكوكبه الرئيسيه فى السماء الجنوبيه ، فان موقع ال "دوات" ارتبط فى الغالب باتجاه الجنوب . و "أوريون" هو التجلى السماوى لأوزير ، رب ال "دوات" . أنظر كتاب *"موت الآلهه فى مصر القديمه"* للكاتبه "جين سيللرز" . أنظر أيضا كتاب *"نشأة الكون فى متون الأهرام"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" . يقول "جيمس آلن" : رغم اشارة النصوص المصريه القديمه الى موضع ال "دوات" باعتباره فى النصف الجنوبى من قبة السماء ، الا أن مدخل ال "دوات" يقع فى الجهه المقابله من السماء : فى الشمال الغربى . أنظر أيضا الفصل السابع من هذا الكتاب ، ملحوظه رقم ٥٤ .

37) See James Peter Allen , *"The Cosmology of the Pyramid Texts"* .

أنظر كتاب *"نشأة الكون فى متون الأهرام"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" .

38) See Schwaller de Lubicz , *"The Temple in Man"* .

أنظر كتاب *"المعبد فى الانسان"* للكاتب Schwaller de Lubicz .

39) See Kurt Sethe , *"Die Totenliteratur der alten Aegypter"* .

أنظر كتاب *"أدب الموتى فى مصر القديمه"* للكاتب "كورت زيته" .

40) See Kurt Sethe , *"Die Totenliteratur der alten Aegypter"* .

أنظر كتاب *"أدب الموتى فى مصر القديمه"* للكاتب "كورت زيته" .

41) Winfried Barta , *"Die Bedeutung der Pyramidentexte"* . See also Samuel Mercer , *"Literary Criticism of the Pyramid Texts"* .

أنظر كتاب *"معنى متون الأهرام"* للكاتب "وينفريد بارتا" . أنظر أيضا كتاب *"نقد أدبى لمتون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" .

42) Siegfried Schott , *"Bemerkungen zuer Aegyptischen Pyramidenkult"* . For Herbert Ricke's interpretation of Old Kingdom royal monuments based on Schott's analysis of the relationship between pyramid complexes and Pyramid Texts , see Herbert Ricke , *"Bemerkungen zuer Aegyptischen Baukunst"* , and *"Der Harmachistemple des Chefren in Giseh"* .

أنظر كتاب *"ملاحظات على شعائر الأهرام المصريه"* للكاتب "زيجفريد شوت" . قام "هربرت ريكه" بتفسير الصروح المعماريه الملكيه للدوله القديمه بناء على تحليل "زيجفريد شوت" للعلاقه بين معمار المجموعات الهرميه و

متون الأهرام ، و دون ذلك فى كتاب *"ملاحظات على فن المعمار في مصر القديمه"* ، و كتاب *"معبد أبو الهول الذى شيده الملك خفرع فى الجيزه"* .

43) Siegfried Schott , *"Bemerkungen zuer Aegyptischen Pyramidenkult"* . Although Piankoff concurs with Siegfried Schott regarding the order in which the Pyramid Texts should be read , he does so on quite different grounds . See Alexandre Piankoff , *"The Pyramid of Unas"* .

أنظر كتاب ملاحظات على *"شعائر الأهرام المصريه"* للكاتب "زيجفريد شوت" . يتفق "أليكساندر بيانكوف" مع رأى "زيجفريد شوت" بخصوص ترتيب قراءة نصوص الأهرام ، و لكنه يفعل ذلك لأسباب مختلفه . أنظر كتاب *"هرم الملك ونيس"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" .

44) See Henri Frankfort , *"Pyramid Temples and the Religion of the Old Kingdom"* . See also Hans Bonnet , *"Aegyptische Baukunst und Pyramidenkult"* .

أنظر كتاب *"المعابد الملحقه بالأهرامات و ديانة مصر فى عصر الدوله القديمه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" . أنظر أيضا كتاب *"فن المعمار المصرى و شعائر الأهرام"* للكاتب "هانز بونيه" .

45) See Dieter Arnold , *"Rituale und pyramidentempel"* . For Arnold , the pyramid complex served a symbolic rather than a ritual purpose . For a discussion of Arnold's criticism of Ricke and Schott , see Zahi Hawas , *"The Funerary Establishment"* .

أنظر كتاب *"الطقوس و المعابد الملحقه بالأهرامات"* للكاتب "ديتر أرنولد" . يرى "ديتر أرنولد" فى كتابه أن المجموعات الهرميه لها غرض رمزى و ليس طقسى . للاطلاع على نقد "ديتر أرنولد" لآراء "هربرت ريكه" و "زيجفريد شوت" أنظر كتاب *"الصروح الجنائزيه للملك خوفو و الملك خفرع و الملك منكاورع فى عصر الدوله القديمه"* للكاتب "زاهى حواس" .

46) See Dieter Arnold , *"Rituale und pyramidentempel"* .

أنظر كتاب *"الشعائر و المعابد الملحقه بالأهرامات"* للكاتب "ديتر أرنولد" .

47) Joachim Spiegel , *"Die religionsgeschictliche Stellung der Pyramidentexte"* , in "Orientalia" , and *"Das Auferstellungsritual der Unaspyramide"* .

أنظر مقال *"دراسة دينيه و تاريخيه لمتون الأهرام"* فى نشرة "أورينتاليا" ، و كتاب *"طقس البعث فى هرم الملك ونيس"* للكاتب "يواخيم شبيجل" .

48) Joachim Spiegel , *"Das Auferstellungsritual der Unaspyramide"* .

أنظر كتاب *"طقس البعث فى هرم الملك ونيس"* للكاتب "يواخيم شبيجل" .

49) Joachim Spiegel , *"Das Auferstellungsritual der Unaspyramide"* .

أنظر كتاب *"طقس البعث فى هرم الملك ونيس"* للكاتب "يواخيم شبيجل" .

50) Thus the last two utterances of the east wall of the entrance corridor (utterance 320 and 321) , respectively , identify Unas with Babi in his form of moon god and portray Unas as servant of Ra . Joachim Spiegel , *"Das Auferstellungsritual der Unaspyramide"*

فى التلاوتين الأخيرتين على الجدار الشرقى من ممر الدخول (تلاوه رقم ٣٢٠ و ٣٢١) يتحد الملك ونيس ب "بابى" باعتباره ربا للقمر ، و يوصف الملك بأنه خادم "رع" . أنظر كتاب *"طقس البعث فى هرم الملك ونيس"* للكاتب "يواخيم شبيجل" .

51) Joachim Spiegel , *"Die religionsgeschictliche Stellung der Pyramidentexte"* .

أنظر مقال *"دراسة دينيه و تاريخيه لمتون الأهرام"* للكاتب "يواخيم شبيجل" .

52) Joachim Spiegel , *"Das Auferstellungsritual der Unaspyramide"* .

أنظر كتاب *"طقس البعث فى هرم الملك ونيس"* للكاتب "يواخيم شبيجل" .

53) Winfried Barta , *"Die Bedeutung der Pyramidentexte"* . For example , utterance 199 on the north wall of the passage between the chambers is , in the sequence proposed by Spiegel , positioned between the processional entry into the pyramid and the Offering Liturgy on the north wall of the sarcophagus chamber . But in the pyramid of Merenre , this text is located within the sarcophagus chamber on the east wall , and in the pyramid of Pepi II it is on the north wall of the sarcophagus chamber .

أنظر كتاب *"معنى متون الأهرام"* للكاتب "وينفريد بارتا" . على سبيل المثال ، يرى "يواخيم شبيجل" أن التلاوه رقم ١٩٩ على الجدار الشمالى من الممر الذى يصل غرفة التابوت بالغرفه الجانبيه تأتى فى الترتيب بعد دخول الموكب الجنائزى الى الهرم و قبل تلاوة طقس القرابين المسجل على الجدار الشمالى من غرفة التابوت . و لكن فى هرم الملك "مرنرع" نجد نفس النص مسجل على الجدار الشرقى من غرفة التابوت ، و فى هرم الملك "بيبى الثانى" نجده على الجدار الشمالى من غرفة التابوت .

54) Winfried Barta , *"Die Bedeutung der Pyramidentexte"* , points to the incompatability of Spiegel's interpretative scheme for Unas with other pyramids in the case of utterance 199 , 220-22 , 245 , 263-64 , 267 , 270 , 302 , 306-7 , 309-10 and 318-20 .

فى كتاب *"معنى متون الأهرام"* يقول "وينفريد بارتا" أن تفسير "يواخيم شبيجل" لنصوص هرم الملك ونيس لا ينطبق على الأهرامات الأخرى فى حالة التلاوات الآتيه : تلاوه رقم ١٩٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٤٥ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٧ ، ٢٧٠ ، ٣٠٢ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ و التلاوات من ٣١٨ الى ٣٢٠ .

55) Joachim Spiegel , *"Die religionsgeschictliche Stellung der Pyramidentexte"* .

أنظر مقال *"دراسه دينيه و تاريخيه لمتون الأهرام"* للكاتب "يواخيم شبيجل" .

56) John Gwyn Griffiths , *"The Origins of the Osiris Cult"* , has criticized Spiegel on these grounds . For the importance of the bull sacrifice in the funerary ritual , see

Christopher Eyre , *"The Cannibal Hymn : A Cultural an Literary Study"* , chap. 9 . Eyre , like Schott before him , regards these Cannibal Hymn (utterance 273-74) as a butchery ritual text . Schott believed this ritual was performed in the pyramid temple . Spiegel interprets the Cannibal Hymn quite differently , as designed magically to empower the *'ba'* statue (Das Auferstehungsritual) . Nevertheless , explicit references to the slaughter of a bull in the Pyramid Texts include utterance 225 on the north wall of the sarcophagus chamber of the pyramid of Pepi II and utterance 580 on the west wall of the vestibule in the pyramid of Pepi I .

انتقد الكاتب "جون جوين جريفيث" فى كتابه *"أصل الشعائر الأوزيريه"* "يواخيم شبيجل" لهذه الأسباب . للاطلاع على أهمية أضحية الثور فى الشعائر الجنائزيه أنظر الفصل التاسع من كتاب *"ترتيلة أكل لحوم البشر : دراسه ثقافيه و أدبيه"* للكاتب "كريستوفر آير" . يرى "كريستوفر آير" - كما رأى "زيجفريد شوت" - أن ترتيلة أكل لحوم البشر (تلاوه رقم ٢٧٣ و ٢٧٤) هى تلاوات مصاحبه لطقس أضحية . اعتقد "زيجفريد شوت" أن طقس الأضحيه كان يقام فى المعبد المجاور للهرم . أما "يواخيم شبيجل" فيفسر ترتيلة أكل لحوم البشر بطريقه مختلفه ، فيرى أنها صممت بطريقه سحريه بحيث تنقل الطاقه الى تمثال ال "با" (الروح) الخاص بالملك فى سياق طقس البعث . هناك اشارات واضحه و مباشره لطقس ذبح ثور وردت فى التلاوه رقم ٢٢٥ على الجدار الشمالى من غرفة التابوت بهرم الملك بيبى الثانى و تلاوه رقم ٥٨٠ على الجدار الغربى من الردهه بهرم الملك بيبى الأول .

57) As Christopher Eyre , *"Cannibal Hymn"* , has observed , the attempt to reconstruct the texts as a single ritual sequence making up the burial ritual has the effect of "[forcing] the interpretation of individual units of text into the procrustean bed of a continuous narrative , when the organization of spells on the wall is a mixture of thematic , ritual and architectural sequence . Moreover the logic of such treatment is that a separate ritual should be constructed for each pyramid , as the order and content of spells in the royal burial ritual changed from reign to reign" .

رأى "كريستوفر آير" فى كتابه *"ترتيلة أكل لحوم البشر : دراسه ثقافيه و أدبيه"* أن محاولة اعادة ترتيب النصوص بحيث تتبع تسلسل الشعائر الجنائزيه يعنى أننا نفرض عليها تفسيرا يهتم بالسياق العام على حساب الاختلافات الفرديه بحيث تبدو النصوص فى النهايه كقصه ، بينما الحقيقه ليست كذلك . فالنصوص على الجدران هى مزيج من موضوعات مختلفه يلعب السياق الطقسى و المعمارى دورا أساسيا فى فهمها . علاوه على ذلك فان علينا أن نتخيل سياق جنائزى مختلف لكل هرم لكى نفهم نصوصه ، لأن ترتيب النصوص و محتواها فى سياق الطقوس الجنائزيه الملكيه كان يختلف من ملك الى آخر .

58) As James P. Allen has argued , *"Reading a Pyramid"* .

أنظر كتاب *"قراءة هرم"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" .

59) Hartwig Atlenmueller , *"Die Texte zum Begraebnisritual"* . The funerary procession sequence comprises utterance 213-22 , on the south and east walls of the sarcophagus chamber , utterance 245-46 on the south wall of the passage between the chambers , and utterance 302-12 on the north wall of the antechamber .

أنظر كتاب *"نصوص الشعائر الجنائزيه"* للكاتب "هارتويج ألتنموللر" . يشمل سياق الموكب الجنائزى عدة تلاوات هى : التلاوات من ٢١٣ الى ٢٢٢ على الجدار الجنوبى و الشرقى من غرفة التابوت ، و التلاوه رقم ٢٤٥ و ٢٤٦ على الجدار الجنوبى من الممر الذى يصل غرفة التابوت بالغرفه الجانبيه ، و التلاوات من ٣٠٢ الى ٣١٢ على الجدار الشمالى من الغرفه الجانبيه .

60) Hartwig Atlenmueller , *"Die Texte sum Begraebnisritual"* . In the offering ritual sequence are included utterance 204-12 on the sarcophagus chamber east gable , utterance 223 and 224 on the east wall of the sarcophagus chamber , and utterance 199 and 32 on the north wall of the passage between the chambers .

أنظر كتاب *"نصوص الشعائر الجنائزيه"* للكاتب "هارتويج ألتنموللر" . من النصوص التى تتناول طقوس القرابين التلاوات من ٢٠٤ الى ٢١٢ على الجمالون الشرقى من غرفة التابوت ، و التلاوات ٢٢٣ و ٢٢٤ على الجدار الشرقى من غرفة التابوت ، و التلاوه رقم ١٩٩ و ٣٢ على الجدار الشمالى من الممر الذى يصل غرفة التابوت بالغرفه الجانبيه .

61) Utterance 247-58 . See Hartwig Atlenmueller , *"Die Texte zum Begraebnisritual"* .

التلاوات من ٢٤٧ الى ٢٥٨ . أنظر كتاب *"نصوص الشعائر الجنائزيه"* للكاتب "هارتويج ألتنموللر" .

62) See Hartwig Atlenmueller , *"Die Texte sum Begraebnisritual"* . The ritual of the royal statue is in utterance 260-63 and 267-72 (both on the antechamber south wall) along with utterance 273-76 (on the east gable of the antechamber) .

أنظر كتاب *"نصوص الشعائر الجنائزيه"* للكاتب "هارتويج ألتنموللر" . يمكننا تتبع الطقس الخاص بالتمثال الملكى فى التلاوات من ٢٦٠ الى ٢٦٣ و من ٢٦٧ الى ٢٧٢ (على الجدار الجنوبى من الغرفه الجانبيه) ، و أيضا التلاوات من ٢٧٣ الى ٢٧٦ (على الجمالون الشرقى من الغرفه الجانبيه) .

63) See Hartwig Atlenmueller , *"Die Texte sum Begraebnisritual"* . The protection rites are in utterance 313-21 (entrance corridor) and snake spells 226-43 and 277-301 .

أنظر كتاب *"نصوص الشعائر الجنائزيه"* للكاتب "هارتويج ألتنموللر" . يمكننا أن نتتبع سياق طقوس الحمايه فى التلاوات من ٣١٣ الى ٣٢١ (فى ممر الدخول) ، و تعاويذ الحمايه من الثعابين فى التلاوات من ٢٢٦ الى ٢٤٣ و من ٢٧٧ الى ٣٠١ .

64) Winfried Barta , *"Die Bedeutung der Pyramidentexte"* . For the discrepancies between the Unas text and the version in the tomb of Snowsret-Ankh , see James Peter Allen , *"Reading a Pyramid"* .

أنظر كتاب *"معنى متون الأهرام"* للكاتب "وينفريد بارتا" . للاطلاع على الاختلافات بين نصوص هرم الملك ونيس و نصوص مقبرة "سنوسرت عنخ" أنظر كتاب *"قراءة هرم"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" .

65) Herbert Walter Fairman , *"The Kingship rituals of Egypt"* . The later illustrations have been studied in Juergen Settgast , *"Untersuchung zu Altaegyptischen Bestattungsdarstellungen"* , upon which Altenmueller draws .

أنظر كتاب *"الشعائر الملكيه فى مصر القديمه"* للكاتب "هربرت والتر فيرمان" . قام الكاتب "يورجن ستجاست" بدراسة المشاهد الجنائزيه المتأخره فى كتابه *"دراسه للمشاهد الجنائزيه فى مصر القديمه"* ، و هو المصدر الذى أعتمد عليه "هارتويج ألتنموللر" .

66) See Hartwig Atlenmueller , *"Die Texte sum Begraebnisritual"* . Altenmueller attempts to support this interpretation by referring to utterance 306 nearby , which describes Unas ascending to the sky and being greeted by the gods and ancestors . In this utterance , the phrase "you shall die because of him" (mute k en ef) occurs . According to Altenmueller , this is a play on words and in fact relates to the *"tekenu"*, and so a link is made between these utterances and the phase in the funerary rites when the *"tekenu"* appears .

أنظر كتاب *"نصوص الشعائر الجنائزيه"* للكاتب "هارتويج ألتنموللر" . يحاول "ألتنموللر" أن يدعم هذا التفسير فيستشهد بالتلاوه رقم ٣٠٦ التى تصف صعود الملك ونيس للسماء حيث ترحب به الكائنات السماويه و أرواح الأسلاف . فى هذه التلاوه وردت عبارة "انك ستموت بسببه" (موت اك ان اف) . يقول "ألتنمولر" أن العباره تنطوى على توريه و تلاعب بالألفاظ ، فهى تشير الى ال "تكنو" (وعاء من الجلد تحفظ به السوائل التى تخرج من الجثمان عند تحنيطه) ، و هكذا يخلق "ألتنموللر" علاقه بين التلاوات و بين طقوس الدفن التى يظهر فيها وعاء ال "تكنو" .

67) See Hartwig Atlenmueller , *"Die Texte sum Begraebnisritual"* .

أنظر كتاب *"نصوص الشعائر الجنائزيه"* للكاتب "هارتويج ألتنموللر" .

68) See Hartwig Atlenmueller , *"Die Texte sum Begraebnisritual"* .

أنظر كتاب *"نصوص الشعائر الجنائزيه"* للكاتب "هارتويج ألتنموللر" .

69) Utterance 252 appears beside a picture of a priest in the tomb of Rekhmire , but in the tomb of Puimre is not connected with any funerary illustration and is placed on the false door of the north chapel . See Hartwig Atlenmueller , *"Die Texte sum Begraebnisritual"* .

تظهر التلاوه رقم ٢٥٢ فى مقبرة الوزير "رخمى رع" بجوار صورة كاهن ، أما فى مقبرة "بو ام رع" فهى لا ترتبط بأى مشهد جنائزى ، و تظهر على الباب الوهمى للمقصوره الشماليه . أنظر كتاب *"نصوص الشعائر الجنائزيه"* للكاتب "هارتويج ألتنموللر" .

70) Winfried Barta , *"Die Bedeutung der Pyramidentexte"* , 51 .

أنظر كتاب *"معنى متون الأهرام"* للكاتب "وينفريد بارتا" .

71) Winfried Barta , *"Die Bedeutung der Pyramidentexte"* , 50ff.

أنظر كتاب *"معنى متون الأهرام"* للكاتب "وينفريد بارتا" .

72) Winfried Barta , *“Die Bedeutung der Pyramidentexte”* , 52f.

أنظر كتاب *"معنى متون الأهرام"* للكاتب "وينفريد بارتا" .

73) Winfried Barta , *“Die Bedeutung der Pyramidentexte”* , 148ff.

أنظر كتاب *"معنى متون الأهرام"* للكاتب "وينفريد بارتا" .

74) Raymond Faulkner , *“The Ancient Egyptian Pyramid Texts”* .

أنظر كتاب *"متون الأهرام المصريه"* للكاتب "ريموند فوكنر" .

75) Raymond Faulkner , *“The King and the Star-Religion in the Pyramid Texts”* .

أنظر كتاب *"الملك و ديانة النجوم في متون الأهرام"* للكاتب "ريموند فوكنر" .

76) Samuel Mercer , *“The Pyramid Texts”* .

أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" .

77) Alexandre Piankoff , *“The Pyramid of Unas”* , 11 .

أنظر كتاب *"هرم الملك ونيس"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" .

78) Alexandre Piankoff , *“The Pyramid of Unas”* , 10 , with n. 28 .

أنظر كتاب *"هرم الملك ونيس"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" .

79) Alexandre Piankoff , *“The Pyramid of Unas”* , 11 – 12 .

أنظر كتاب *"هرم الملك ونيس"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" .

80) Alexandre Piankoff , *“The Pyramid of Unas”* , 10 , with n. 28 .

أنظر كتاب *"هرم الملك ونيس"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" .

81) Christopher Eyre , *“Cannibal Hymn”* .

أنظر كتاب *"ترتيلة أكل لحوم البشر"* للكاتب "كريستوفر آير" .

82) Juergen Osing , *“Zur Disposition der Pyramidentexte des Unas”* , and James Peter Allen , *“Reading a Pyramid”* .

أنظر كتاب *"ترتيب نصوص هرم الملك ونيس"* للكاتب "يورجن أوزينج" ، و كتاب *"قراءة هرم"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" .

83) James Peter Allen , *"Reading a Pyramid"* . See also chapter 6 , note 48 of this book .This interpretation is also developed in Gertie Englund , *"La Lumiere el la Repartition des Textes"* .

أنظر كتاب *"قراءة هرم"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" . أنظر أيضا الفصل السادس من هذا الكتاب ، ملحوظه رقم ٤٨ . تحدثت الكاتبه "جيرتى انجلوند" بتوسع عن هذا التفسير فى كتابها *"معنى النصوص و ترتيبها"* .

84) In fact that later pyramids fail consistently to support the symbolic design of the chambers as conceived by James Peter Allen for the pyramid of Unas is a stumbling block , as is the fact that Piankoff is able to find the Unas texts telling more or less the same story , but in the reverse order . See Gertie Englund , *"La Lumiere el la Repartition des Textes"* , for a note of caution on the Spiegel-Allen interpretation of the architectural metaphor .

ان الأهرامات المتأخره لا تدعم فرضية التصميم الرمزى التى اقترحها "جيمس بيتر آلن" ، لأن هرم الملك ونيس يبقى حجر عثره . كما أن "أليكساندر بيانكوف" يرى أن نصوص هرم الملك ونيس تحكى نفس القصه بشكل أو بآخر ، و لكن بترتيب معكوس . أنظر كتاب *"معنى النصوص و ترتيبها"* للكاتبه "جيرتى انجلوند" ، و فيه تنبه الكاتبه الى ضروره الحذر من التفسير الذى يفترضه كل من "شبيجل" و "جيمس آلن" بخصوص رمزية المعمار .

85) The one outstanding contribution to the uncovering of a level of meaning in the Unas texts that is nonfunerary , by attempting to show that the texts belong rather to the shamanic tradition , is the pioneering analysis of a non-Egyptologist , William Fix . See his Star Maps .

ساهم الكاتب "ويليام فيكس" بشكل مؤثر فى اكتشاف معانى أعمق لنصوص هرم الملك ونيس ، رغم أنه ليس من علماء المصريات المتخصصين . جاءت تلك المساهمه البناءه و هو يحاول أن يبين للقارئ أن متون الأهرام تنتمى للممارسات الشامانيه . أنظر كتابه *"خرائط النجوم"* .

86) Here the approach of the present study differs from that recently pursued by Christopher Eyre , *"Cannibal Hymn"* , for whom the explication of the ritual or performative frame of reference of a given text is seen as tantamount to explaining its meaning . Its existential significance is thereby overlooked .

يختلف منهج هذا الكتاب عن دراسة *"ترتيلة أكل لحوم البشر"* للكاتب "كريستوفر آير" و الذى يرى أن تفسير الاطار الطقسى لنص ما يعادل تفسير معناه ، و هو ما يعنى تجاهل المغزى الوجودى للنص .

CHAPTER 7 (الفصل السابع) :-

01) The use of offering lists goes as far back as the Archaic Period . See Winfried Barta , *"Die Aegyptische Opferliste"* , and Wallis Budge , *"The Liturgy of Funerary Offerings"*

يعود استخدام قوائم القرابين للعصر العتيق . أنظر كتاب *"قوائم القرابين المصريه"* للكاتب "وينفريد بارتا" ، و كتاب *"طقوس القرابين الجنائزيه"* للكاتب "والس بدج" .

02) See Winfried Barta , *"Die Aegyptische Opferliste"* , and Wallis Budge , *"The Liturgy of Funerary Offerings"* . Of the Sixth Dynasty pyramids , the north-wall texts of Teti and Merenre are almost completely lost . The north wall of Pepi I is damaged but the catalog of offerings making up the greatfeast is present (utterance 108-71) . Pepi II' north wall contains the complete liturgy of Unas's north wall plus the additional offering texts of utterance 172-92 . This is also the case with that of his queen Neith , and probably his other two queens , Iput and Oudjebten , whose north walls are baldy damaged . Iby's north wall also contains the complete set of Unas texts with the additional utterances 172-98 . James Peter Allen , *"Reading a Pyramid"* , has suggested that the additional utterances (utterance 172-98) were left out of the Unas sequence because of lack of space . They would all fall under part 5 of the liturgy . The liturgy was subsequently used through every period to the end of ancient Egyptian history . See Winfried Barta , *"Die Aegyptische Opferliste"* , and Wallis Budge , *"The Liturgy of Funerary Offerings"* .

أنظر كتاب *"قوائم القرابين المصريه"* للكاتب "وينفريد بارتا" ، و كتاب *"طقوس القرابين الجنائزيه"* للكاتب "والس بدج" . نلاحظ أن نصوص الجدار الشمالى بهرم الملك "تيتى" و الملك "مرنرع" (من عصر الأسره السادسه) قد فقدت تقريبا بالكامل . و رغم فقدان نصوص الجدار الشمالى بهرم الملك بيبى الأول أيضا الا أن قائمة القرابين التى تشكل الوليه العظيمه موجوده (التلاوات من ١٠٨ الى ١٧١) . يحوى الجدار الشمالى بهرم الملك بيبى الثانى قائمه القرابين الكامله التى ظهرت فى هرم الملك ونيس الى جانب قرابين اضافيه ذكرت فى التلاوات من ١٧٢ الى ١٩٢ . ينطبق الأمر أيضا على أهرامات الملكات "نيت" و "ايبوت" و "وادج ايبتن" (زوجات الملك بيبى الثانى) ، و التى تعرض الجدار الشمالى فيها للتدمير . كما نلاحظ أيضا أن الجدار الشمالى بهرم الملك "ايبى" (من عصر الأسره الثامنه) يحتوى على قائمة القرابين الكامله التى وردت بهرم الملك ونيس بالاضافه الى قرابين أخرى ذكرت فى التلاوات من ١٧٢ الى ١٩٨ . فى كتاب *"قراءة هرم"* اقترح الكاتب "جيمس بيتر آلن" أن التلاوات الاضافيه (من ١٧٢ الى ١٩٨) لم تسجل فى هرم الملك ونيس لعدم وجود مساحه كافيه ، و هذه النصوص الاضافيه تندرج جميعا تحت الجزء الخامس من قوائم القرابين . استخدمت هذه القوائم من القرابين طوال تاريخ مصر القديم و حتى أفول شمس الحضاره المصريه . أنظر كتاب *"قوائم القرابين المصريه"* للكاتب "وينفريد بارتا" ، و كتاب *"طقوس القرابين الجنائزيه"* للكاتب "والس بدج" .

03) See Wallis Budge , *"The Liturgy of Funerary Offerings"* . A purification ritual of this type is known to have been performed on the king just before the "secret rites" during the Sed festival . See above chap. 3 .

أنظر كتاب *"طقوس القرابين الجنائزيه"* للكاتب "والس بدج" . من المعروف أن الملك كان يقوم بطقس تطهر مشابه قبل شروعه فى طقوس ال "حب سد" السريه . أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب .

04) This is reflected in the Egyptian word for incense , *"senetcher"* , which is related to the verb *"senetcheri"* , meaning *"to make divine"* . See Richard Wilkinson , *"Symbol and Magic in Egyptian Art"* .

يتضح ذلك فى الكلمه المصريه القديمه التى تشير الى البخور *"سن نتر"* ، و هى قريبه من الفعل *"سن نترى"* و معناه "يجعل الشئ الهيا" . أنظر كتاب *"الرمز و السحر فى الفن المصرى"* للكاتب "ريتشارد ويلكينسون" .

05) See Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* .

أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

06) See Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* . See also Ann Macy Roth , *"The pshs-kf and the Opening of the Mouth Ceremony : Aritual of Birth and Rebirth"* , for this sequence of purification offerings as symbolizing the process of birth .

أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" . أنظر أيضا كتاب *"أداة بسش كف و طقوس فتح الفم : طقس الموت و الميلاد من جديد"* ، و فيه تقول الكاتبه "آن ماسى روث" أن هذه السلسله من طقوس التطهر ترمز للولاده الجديده .

07) James Peter Allen , *"Reading a Pyramid"* , believes that utterance 32 and 43 conclude the Opening of the Mouth sequence , but if utterance 32 is seen as a transitional ritual , it makes more sense to see it and utterance 43 as opening the next phase of the ceremonies .

يقول "جيمس بيتر آلن" فى كتابه *"قراءة هرم"* أن طقس فتح الفم يختتم بالتلاوات رقم ٣٢ و ٤٣ . يميل بعض الباحثين للاعتقاد بأن التلاوه رقم ٣٢ تصف طقس انتقالى ، و لكن الأوقع أن ننظر لها - و للتلاوه رقم ٤٣ - باعتبارها تلاوات افتتاحيه للمرحله التاليه من الطقوس .

08) See Rene Van Walsem , *"The pssh-kf : An Investigation of an Ancient Egyptian Funerary Instrument"* . See also Ann Macy Roth , *"The pshs-kf and the Opening of the Mouth Ceremony : Aritual of Birth and Rebirth"* .

أنظر كتاب *"بسش كف : دراسه لأداه جنائزيه من مصر القديمه"* للكاتب "رينيه فان والزيم" . أنظر أيضا كتاب *"أداة بسش كف و طقوس فتح الفم : طقس الموت و الميلاد من جديد"* للكاتبه "آن ماسى روث" .

09) For Seth as demonic initiator , see Herman te Velde , *"Seth : God of Confusion"* . See also Ann Macy Roth , *"The pshs-kf and the Opening of the Mouth Ceremony : Aritual of Birth and Rebirth"* .

للاطلاع على المزيد من المعلومات عن ست بوصفه المعلم القاسى الذى يلعب دورا هاما فى الولاده الروحيه أنظر كتاب *"ست : اله الفوضى"* للكاتب "هرمان تى فيلدا" . أنظر أيضا كتاب *"بسش كف و طقوس فتح الفم : طقس الموت و الميلاد من جديد"* للكاتبه "آن ماسى روث" .

10) Utterance 21 , section 14 (translated by Reymond Faulkner) .

تلاوه رقم ٢١ ، فقره رقم ١٤ ، ترجمة "ريموند فوكنر" .

11) An "opener of the mouth" along with *"sem"* priest were present immediately before the "secret rites" . See Eric Uphill , *"The Egyptian Sed Festival Rites"* .

قبل شروع الملك فى طقوس ال "حب سد" السريه مباشرة كان حضور كاهن فتح الفم و كاهن *"سم"* ضروريا . أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" .

12) See Lanny Bell , *"Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka"* .

أنظر كتاب *"معبد الأقصر و شعائر الكا الملكيه"* للكاتب "لانى بيل" .

13) See Eric Uphill , *"The Egyptian Sed Festival Rites"* .

أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" .

14) Mircea Eliade has noted that in the later Hellenistic age , the mystery cult of the Phrygian Great Mother involved the burial of the *'mystes'* in a tomb , which was followed by a spiritual rebirth . Sallustius records that the new initiates "received nourishment of milk as if they were being reborn" . Since the Phrygian ceremonies involved ritual lament , nocturnal rites , and so on , and were based on a dismemberment myth , they must surely owe much to an original Egyptian ptototype . See Mercea Eliade , *"Rites and Symbols of Initiation"* , Walter Burkert , *"Ancient Mystery Cults"* , Marvin Meyer , *"The Ancient Mysteries"* .

يقول عالم الأنثروبولوجى "ميرسيا ايلياد" أن شعائر "سيبيل" - الأم العظمى فى اقليم فريجيا (فى الأناضول) - فى أواخر العصر الهيللينستى كانت تتضمن دفنا طقسيا للمريد فى احدى المقابر ، يتبعه ميلاد جديد . يقول المؤرخ الرومانى "سالوستيوس" (الذى عاش فى القرن الرابع الميلادى) أن اللبن كان يقدم للمريدين عند نهاية تجربة الموت الطقسى و الولاده الروحيه ، و كأنهم ولدوا بالفعل من جديد و يحتاجون الى اللبن كالأطفال . كانت طقوس الأم العظمى "سيبيل" فى اقليم فريجيا بالأناضول تتضمن رثاء المريد و الانتحاب عليه و كأنه توفى بالفعل ، و تتضمن طقوسا ليليه ، و قد بنيت هذه الطقوس على أسطورة الموت و التمزق الى أشلاء ، و لذلك فلا شك أن تلك الطقوس تعود الى أصل مصرى قديم . أنظر كتاب *"طقوس و رموز الولاده الروحيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" ، و كتاب *"شعائر الأسرار فى العالم القديم"* للكاتب "والتر بوركارت" ، و كتاب *"الأسرار فى العالم القديم"* للكاتب "مارفين ماير" .

15) According to Ann Macy Roth , *"The pshs-kf and the Opening of the Mouth Ceremony : Aritual of Birth and Rebirth"* , the sequence of the ritual represents the weaning and teething of a child .

تقول الكاتبه "آن ماسى روث" فى كتابها *"أداة بسش كف و طقوس فتح الفم : طقس الموت و الميلاد الجديد"* أن هذه السلسله من الطقوس تمثل فطام الطفل و ظهور أسنانه .

16) See Wolfgang Helck , “Bemerkungen zum Ritual des Dramatischen Ramesseumpapyrus” .

أنظر كتاب *"ملاحظات على شعائر بردية الرامسيوم الدراميه"* للكاتب "ولفجانج هيلك" .

17) See Eric Uphill , *“The Egyptian Sed Festival Rites”* , 377 .

أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" .

18) See Eric Uphill , *“The Egyptian Sed Festival Rites”* , 373 and 377 .

أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" .

19) Utterance 57-71 .

التلاوات من ٥٧ الى ٧١

20) See Eric Uphill , *“The Egyptian Sed Festival Rites”* , 379-80 , where utterance 57-71 are directly related to the Sed festival .

أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* ، و فيه يقول الكاتب "ايريك أبهيل" أن التلاوات من ٥٧ الى ٧١ تتصل بشكل مباشر بشعائر ال "حب سد" .

21) See Rundle Clark , *“Myth and Symbol in Ancient Egypt”* . The myth is explained in CT335 and BD 17 . See also Herman te Velde , *“Seth : God of Confusion”* , who points out that Thoth does not simply return the universe to an original state of perfection , but designs “a new image of reality , which takes account of the existence of Seth” .

أنظر كتاب *"الرمز و الأسطوره في مصر القديمه"* للكاتب "راندل كلارك" . جاء شرح هذه الأسطوره فى النص رقم ٣٣٥ من متون التوابيت و فى الفصل رقم ١٧ من كتاب "الخروج للنهار" . أنظر أيضا كتاب *"ست : اله الفوضى"* للكاتب "هرمان تى فيلدا" ، و فيه يقول الكاتب أن دور تحوت لا يقتصر على اعادة الكون الى حالته الأصليه المثاليه، و انما هو أيضا يصنع صوره جديده للواقع تضع فى اعتبارها وجود "ست" و تقوم بتوظيف طاقته لخدمة الكون .

22) See chap. 3 .

أنظر الفصل الثالث

23) We know their ingredients during the Ptolemaic period from an inscription in the temple of Horus at Edfu , translated in Lise Manniche , *“Sacred Luxuries : Aromatherapy and Cosmetics in Ancient Egypt”* .

عرفنا مكونات هذه الزيوت المقدسه من نقوش على جدران معبد حورس بادفو من العصر اليونانى الرومانى ، و قد قامت الكاتبه "ليز مانيتش" بترجمة هذه النصوص فى كتابها *"الترف المقدس : العلاج بالعطور و أدوات التجميل فى مصر القديمه"* .

24) See Samuel Mercer , *“The Pyramid Texts”* , and Richard Wilkinson , *“Reading Egyptian Art”* .

أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" ، و كتاب *"قراءة الفن المصرى"* للكاتب "ريتشارد ويلكينسون" .

25) This can be seen particularly clearly in the sequence of utterances in the pyramid of Teti . On the south wall of the passage to the serdab in Teti's pyramid , the "clothing" of the king with the Eye of Horus through the presentation of garments (utterance 414 and 416) immediately follows a "resurrection" spell (utterance 413) and is accompanied by invocations to Tayet , goddess of woven cloth , to guard the king , who is still vulnerable to the danger of falling apart again (utterance 415 and 417) . A similar sequence occurs on the sarcophagus chamber south and east wall of the pyramid of Pepi II (utterance 447-53) . These sequences parallel the resurrection rites described in the Ramesseum Dramatic Papyrus , and were clearly the ptototype of what is described in "The Book of What is in the Underworld" , div. 8 and 9 . Here the theme of "putting on cloth" is directly associated with resurrection from the sarcophagus . Twelve recently resurrected gods are addressed by Ra as follows (in the translation of Piankoff , The Tomb of Ramesses VI) : "You are provided with your cloth , your glory is in your garments . Horus has clothed you there as he did his father in the Dwat" .

يتضح ذلك بشكل خاص فى مجموعة من نصوص هرم الملك "تيتى" . على الجدار الجنوبى من الممر الذى يفضى الى السرداب بهرم الملك تيتى وردت نصوص تصف كساء الملك بعين حورس من خلال تقديم قرابين من الأثواب (تلاوه رقم ٤١٤ و ٤١٦) بعد تلاوة رقم ٤١٣ التى تصف بعث الملك مباشرة . و طقس الكساء مصحوب باستحضار "تاييت" ربة النسيج لكى تحرس الملك و تحميه فى هذه المرحله الحرجه التى يزال فيها ضعيفا و معرضا لخطر العوده مره أخرى الى حالة التمزق (تلاوه رقم ٤١٥ و ٤١٧) . هناك مجموعه مشابهه من النصوص على الجدار الجنوبى و الجدار الشرقى من غرفة التابوت بهرم الملك بيبى الثانى (التلاوات من ٤٤٧ الى ٤٥٣) . و هذه المجموعات من نصوص الأهرام تشبه طقوس البعث التى وردت فى بردية الرامسيوم الدراميه ، كما أنها تعتبر الصوره الأوليه لما جاء وصفه فى الساعه الثامنه و التاسعه من كتاب ال "ايمى دوات" (ما هو كائن فى العالم الآخر) ترتبط فكرة ارتداء ثوب بشكل مباشر بالبعث و مغادرة التابوت . فى كتاب ال "ايمى دوات" يخاطب "رع" اثنا عشر من الكائنات السماويه التى بعثت أو قامت من الموت بهذه العبارات التى ترجمها "أليكساندر بيانكوف" من مقبرة الملك رمسيس السادس : لقد حصلتم على أثوابكم ، التى فيها اشراقكم . لقد وهبكم حورس أثوابا فى ال "دوات" (العالم السفلى) ، كما فعل لأبيه .

26) See Eric Uphill , *"The Egyptian Sed-Festival Rites"* . For the clothing ritual the Ramesseum Dramatic Papyrus , see chap. 3 . See also Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* , 137 .

أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" . للاطلاع على طقس الكساء فى بردية الرامسيوم الدراميه أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب . أنظر أيضا كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

27) See Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* , 133 .

أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

28) See Eric Uphill , *"The Egyptian Sed-Festival Rites"* .

أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" .

29) See Eric Uphill , *"The Egyptian Sed-Festival Rites"* .

أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" .

30) This took place in the tenth day of the festival . See Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* .

يقع ذلك الحدث فى اليوم العاشر من الاحتفال . أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

31) Utterance 223 , translated by Raymond Faulkner . James Peter Allen , *"Reading a Pyramid"* , has argued that this utterance and utterance 224 , both of which are adjacent to the north wall , belong to the north-wall Liturgy of Offering , whereas the rest of the east-wall utterances belong to the south-to-east-wall sequence . Certainly utterance 223 and 224 do relate closely to the north-wall liturgy , but they can also be understood as concluding the south-to-east wall sequence . They could be regarded therefore as linking the latter sequence with the north-wall liturgy .

تلاوه رقم ٢٢٣ ، ترجمة "ريموند فوكنر" . يقول الكاتب "جيمس بيتر آلن" فى كتابه *"قراءة هرم"* أن التلاوات رقم ٢٢٣ و ٢٢٤ – و موقعهما الجدار الشمالى – تنتمى الى قوائم القرابين ، أما باقى التلاوات على الجدار الشرقى فتنتمى لمجموعة النصوص التى تمتد من الجدار الجنوبى الى الجدار الشرقى . من المؤكد أن التلاوات رقم ٢٢٣ و ٢٢٤ تنتمى لقوائم القرابين على الجدار الشمالى ، و فى نفس الوقت يمكن أن نعتبرها ختام مجموعة النصوص التى تمتد من الجدار الجنوبى للجدار الشرقى . أى أن هذه التلاوات يمكن أن تكون همزة وصل بين مجموعة النصوص التى تمتد من الجدار الجنوبى للجدار الشرقى و بين نصوص القرابين على الجدار الشمالى .

32) See Chap. 4 .   أنظر الفصل الرابع

33) While James P. Allen , *"Reading a Pyramid"* , may be right to include utterance 217 and 218 as spoken by the king , the fact remains that we only can be certain that utterance 216 was spoken by the king because it alone uses the first person .

قد يكون "جيمس بيتر آلن" محقا عندما قال فى كتابه *"قراءة هرم"* أن تلاوه رقم ٢١٧ و ٢١٨ هما جزء من مقولة الملك ، و لكن السبب الأساسى الذى يجعلنا نعتبر تلاوه رقم ٢١٦ جزءا من مقولة الملك هو أنها تبدأ بضمير المتكلم .

34) See James Peter Allen , *"Reading a Pyramid"* .

أنظر كتاب *"قراءة هرم"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" .

35) This is the case with the pyramids of Teti , Pepi I , Pepi II , Queen Neith and Iby . See James Peter Allen , *"Reading a Pyramid"* .

ينطبق ذلك أيضا على أهرامات الملك تيتى و الملك بيبى الأول و الملك بيبى الثانى و هرم الملكه نيت و هرم الملك ايبى . أنظر كتاب *"قراءة هرم"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" .

36) Utterance 213 , section 134 . تلاوه رقم ٢١٣ ، فقره رقم ١٣٤

37) See chap. 3 . أنظر الفصل الثالث

38) See , for example , Plato , *"Phaedrus"* , Plotinus , "Ennead" , and *"Corpus Hermeticum"* . See also the Hermetic *"Discourse on the Eight and the Ninth"* .

أنظر على سبيل المثال محاورة *"فيدروس"* لأفلاطون ، و *"تاسوعات أفلوطين"* ، و *"متون هرمس"* . أنظر أيضا الحديث الثامن و التاسع من *"مخطوطات نجع حمادى"* .

39) See Mircea Eliade , *"Shamanism"* . "أنظر كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد"

40) Utterance 213 , section 135 . تلاوه رقم ٢١٣ ، فقره رقم ١٣٥

41) Literally the sentence reads : "You have encircled *[pekher]* the mounds of Horus , you have gone round *[deben]* the mounds of Seth" . For the realms of Horus and Seth , see Herman te Velde , *"Seth : God of Confusion"* .

تترجم العباره حرفيا الى : "لقد انتهيت من الطواف حول تلال حورس ، و الدوران حول تلال ست" . استخدم النص كلمة *"باقر"* فى وصف الطواف حول تلال حورس و كلمة *"دبن"* فى وصف الدوران حول تلال ست . للاطلاع على مغزى مملكة حورس و مملكة ست انظر كتاب *"ست : اله الفوضى"* للكاتب "هرمان تى فيلدا" .

42) For the magical significance of "encircling" , see Robert K. Ritner , *"The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice"* .

للاطلاع على المغزى السحرى للطواف أنظر كتاب *"آليات الممارسات السحريه فى مصر القديمه"* للكاتب "روبرت ريتنر" .

43) Utterance 214 , section 137 . تلاوه رقم ٢١٤ ، فقره رقم ١٣٧

44) Joan Halifax , *"Shaman : The Wounded Healer"* , has noted that : For the Buryats of Siberia , the eagle is the ptototype of the shaman . The Gilyaks of Siberia have the same word for eagle and shaman . The Yenissei Ostyaks believe that the first shaman was two-headed eagle . The Teleuts say that eagle is a shaman-bird , because it assists the shaman in his or her celestial ascent . Some Siberian people directly associate the eagle with the Supreme Being and the Creator of Light .. In some Siberian tales , the first shaman is the

eagle or Sun Bird . The shaman's transformation via fire allows for a parallel transformation of neophyte shaman into soaring bird – Sun Bird – and return to source – the sun or Sun Father . See also Mircea Eliade , *"Shamanism"* .

تقول الكاتبه "جوان هاليفاكس" فى كتابها *"الشامان : الطبيب الجريح"* : يعتقد سكان قبائل "بوريات" بسيبيريا أن النسر هو الصوره الأوليه للشامان . و تستخدم قبائل "جيلياك" بسيبيريا نفس اللفظ الدال على الشامان للدلاله أيضا على النسر . أما قبائل "ينيسى أوستياك" السيبيريه فتعتقد أن الشامان الأول كان نسرا برأسين . و تقول قبائل "تيليوت" أن النسر هو شامان تحول الى طائر ، لأن النسر يساعد الشامان فى معراجه السماوى . يربط بعض سكان سيبيريا النسر بالكيان الالهى الأسمى (خالق النور) بشكل مباشر . و فى بعض القصص الشعبيه السيبيريه يوصف الشامان الأول بأنه النسر أو طائر الشمس . ان تحول الشامان الأول من خلال عنصر النار الى كائن قادر على الطيران نحو السماء هو الذى يمنح كل شامان جديد القدره على التحول الى طائر شمسى يمكنه التحليق بعيدا عن الأرض و العوده الى مصدر الخلق و ينبوع الوجود و الذى يوصف بأنه الشمس أو الأب الشمسى . أنظر أيضا كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

45) Interestingly , the bones of the king are transformed into those of falcon goddesses . This is perhaps because the feminine principle is the necessary medium of the king's celestial rebirth .

من الجدير بالملاحظه هنا أن النص يصف عظام الملك بأنها تحولت الى عظام صقور مؤنثه . ربما كان اختيار أنثى الصقر فى سياق هذه التلاوه يعود للدور الهام الذى تلعبه الأم السماويه فى الولادة الروحيه للملك .

46) Utterance 214 , section 139 .

تلاوه رقم ٢١٤ ، فقره رقم ١٣٩

47) Utterance 215 , section 140 . For the reconciliation of Horus and Seth as a *'coincidentia oppositorium'* , see Herman te Velde , *"Seth : God of Confusion"* . For a discussion of the motif of the reconciliation of opposing principle in Egyptian religion from a Jungian perspective , see Michael Rice , *"Egypt's Legacy"* .

تلاوه رقم ٢١٥ ، فقره رقم ١٤٠ . للاطلاع على المزيد عن تصالح حورس و ست باعتباره تصالح الأضداد أنظر كتاب *"ست : اله الفوضى"* للكاتب "هرمان تى فيلدا" . للاطلاع على نقاش حول مغزى تصالح الأضداد فى الديانه المصريه من وجهة نظر عالم النفس "كارل يونج" أنظر كتاب *"تراث مصر"* للكاتب "مايكل رايس" .

48) This is made explicit at the end of the utterance (section 149) , where it is said of Unas: "You do not perish , your *ka* does not perish , you are *ka*" .

يتضح ذلك فى نهاية التلاوه (فى الفقره رقم ١٤٩) ، حيث يخاطب النص الملك ونيس قائلا : انك لن تفنى ، ان كاءك لن تفنى ، لقد صرت "كا" (جسد أثيرى / طاقه حيويه) .

49) Gerald Averay Wainwright , *"The Sky-Religion in Egypt"* . According to Herman te Velde , *"Seth : God of confusion"* , "It is the co-operation of both gods in the king which guarantees the welfare of the world" .

أنظر كتاب "ديانة السماء في مصر القديمه" للكاتب "جيرالد آفرى وينرايت" . يقول الكاتب "هرمان تى فيلدا" فى كتابه "ست : اله الفوضى" : أن امتزاج كل من حورس و ست داخل كيان الملك هو الذى يضمن للأرض الخصب و النماء .

50) Utterance 215 , section 145 . تلاوه رقم ٢١٥ ، فقره رقم ١٤٥

51) Utterance 216 , section 150 . تلاوه رقم ٢١٦ ، فقره رقم ١٥٠

52) See The Epigraphic Survey , *"The Tomb of Kheruef"* , 43 , plate 24 . See also Raymond Johnson , *"Amenhotep III and Amarna"* .

أنظر الدراسه المفصله للمشاهد التصويريه بمقبرة "خيرو اف" ، شكل رقم ٢٤ . أنظر أيضا كتاب "الملك أمنحتب الثالث و العمارنه" للكاتب "ريموند جونسون" .

53) For shamanic parallels of travel into the spirit world by means of boat , see Mircea Eliade , *"Shamanim"* , and Piers Vitebsky , *"The Shaman"* .

للاطلاع على نماذج للارتحال بقارب فى العالم السماوى أنظر كتاب "الشامانيه" للكاتب "ميرسيا ايلياد" ، و كتاب "الشامان" للكاتب "بيرس فيتبسكى"

54) Utterance 216 , section 151 . For the identification of the constellation Orion with the Dwat , see utterance 437 (section 802) and its variant utterance 610 (section 1717) , section 151 is usually interpreted as referring to the fading of the southern stars at dawn . However , the context is clearly stated at the beginning of the utterance as being that of the sun's descent in the night boat – i.e. , at dusk , not dawn . What Unas is experiencing is an envelopment by the Dwat , separate from , yet paralleling , the descent of the sun god into the Dwat . Compare utterance 466 , in which the king sails with Orion in the Dwat through the night . See also chap. 6 note 36 above .

تلاوه رقم ٢١٦ ، فقره رقم ١٥١ . للاطلاع على العلاقه التى تربط ال "دوات" (العالم السفلى) بكوكبة "أوريون" (الجبار) أنظر تلاوه رقم ٤٣٧ (فقره رقم ٨٠٢) ، و تلاوه رقم ٦١٠ (فقره رقم ١٧١٧) . يفسر الباحثون الفقره رقم ١٥١ عادة بأنها تصف أفول نجوم النصف الجنوبى من قبة السماء عند الفجر . و لكن سياق التلاوه يتضح لنا منذ بدايتها ، حيث تصف عباراتها نزول الشمس الى قارب الليل ، و هو ما يعنى أنها تصف غروب الشمس و ليس شروقها . يمر الملك ونيس أيضا بتجربة النزول الى ال "دوات" حيث تكتنفه ظلمة العالم السفلى ، و هى تجربه مستقله بذاتها عن تجربة اله الشمس ، و لكنها فى نفس الوقت صوره منها . قارن ذلك بالتلاوه رقم ٤٦٦ ، و التى يبحر فيها الملك مع أوريون فى ال "دوات" طوال الليل . أنظر أيضا الفصل السادس من هذا الكتاب ، ملحوظه رقم ٣٦ .

55) James Peter Allen , *"The Cosmology of the Pyramid Texts"* , writes : "The Akhet is the place in which the king , like the sun and other celestial beings , undergoes the final transformation from the inertness of death and night to the form that allows him to live

effectively – that is , as an *akh* – in his new world . It is for this reason that the king and his celestial companions are said to 'rise from the *Akhet*' , and not because the *Akhet* is a place on the horizon or – as some have suggested – because it is a place of light" . See also Christian Jacq , *"La tradition primordiale"* , chap. 9 .

يقول "جيمس بيتر آلن" فى كتابه *"نشأة الكون فى متون الأهرام"* : ال "آخت" هو المكان الذى يمر فيه الملك – و كذلك الشمس و غيرها من الأجرام السماويه – بالمرحله الأخيره من التحولات . فى هذه المرحله يتحول الملك من سكون الموت و الليل الى هيئه تتيح له أن يحيا حياه جديده يكون فيها روحا مشرقه مؤثره و فعاله فى منظومة الخلق . يطلق على هذه الروح المشرقه اسم "آخ" . و هكذا يوصف الملك و رفاقه من الأجرام السماويه بأنهم "يشرقون من ال آخت" . لذلك فان كلمة "آخت" لا تعنى فقط "أفق" – كما يفترض البعض – و انما تعنى أيضا مكان ميلاد النور . أنظر الفصل التاسع من كتاب *"التراث العتيق لمصر القديمه"* للكاتب "كريستيان جاك" .

56) Utterance 216 , section 151 .

تلاوه رقم ٢١٦ ، فقره رقم ١٥١

57) Jan Assmann , *"Death and Initiation"* . Assmann's translation of the text reads : I opened the door-leaves of heaven / and unfolded the gates of his horizon (*akhet*) . / I rose to heaven as a divine falcon / and saw his secret image in heaven .. / Re himself established me / by distinguishing me with the crowns on his head , / his Uraeus remaining at my forehead . / I was furnished with his *akh*-power / and acquainted with the wisdom of the gods . See also Alison Roberts , *"My Heart , My Mother"* .

أنظر كتاب *"الموت و الولاده الروحيه"* للكاتب "جان أسمان" . يترجم "جان أسمان" هذا النص الى : لقد فتحت أبواب السماء ، و أزلت مغاليق بوابة ال "آخت" ، و صعدت الى السماء فى هيئة صقر الهى و رأيت صورته الخفيه فى السماء . ان "رع" نفسه قد ثبتنى ، حين توج رأسى بالتيجان التى تزين رأسه ، و ها هو صله الملكى (حية الكوبرا) لا يفارق جبينى . لقد حزت قدرا من طاقة ال "آخ" (الاشراق) التى تشع منه ، و اكتسبت حكمة الكيانات الالهيه . أنظر أيضا كتاب *"يا قلبى يا أمى"* للكاتبه "أليسون روبرتس" .

58) For the role of the king as solar priest , see Jan Assmann , *"Egyptian Solar Religion"* , also Stephen Quirke , *"The Cult of Ra"* . A treatise concerning the king's role as a solar priest is preserved in certain Theban temples . and documents the king's knowledge of the secrets concerning Ra's birth in the eastern Akhet . There can be now shadow of doubt that this knowledge was possessed by the living king . See Stephen Quirke , *"The Cult of Ra"* , who comments : "These lines ascribe the secrets quite explicitly to the king : these secrets themselves define kingship , and make the king something more divine , more solar , than human .

للاطلاع على المزيد من المعلومات عن دور الملك ككاهن "رع" أنظر كتاب *"الديانه الشمسيه المصريه"* للكاتب "جان أسمان" و كتاب *"ديانة رع"* للكاتب "ستيفن كويرك" . تحوى معابد طيبه (الأقصر) معلومات عن دور الملك ككاهن شمسى . تتحدث هذه المصادر عن اطلاع الملك على أسرار ميلاد "رع" فى الأفق الشرقى . لا شك أن الملك كان يطلع على تلك الأسرار فى حياته الدنيا . فى كتاب *"ديانة رع"* يقول الكاتب "ستيفن كويرك" : ان تلك السطور

تنسب الأسرار بشكل واضح الى الملك ، و هذه الأسرار فى حد ذاتها هى التى تمنح منصب الملكيه مغزاه و أهميته و تجعل الملك أقرب للعالم الالهى و الشمسى ، منه الى عالم البشر .

59) Utterance 217 , section 152 . تلاوه رقم ٢١٧ ، فقره رقم ١٥٢

60) For the shamanic sources of solarization as an initiatory experience , see Mircea Eliade , *"Patterns in Comparative Religion"* . See also Joan Halifax , *"Shaman : The Wounded Healder"* .

للاطلاع على مصادر شامانيه تصف التحولات الشمسيه كجزء من تجربة الولاده الروحيه أنظر كتاب *"أنماط فى الأديان المقارنه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . أنظر أيضا كتاب *"الشامان : الطبيب الجريح"* للكاتبه "جوان هاليفاكس" .

61) Utterance 218 , section 164-66 . The fact that the transformation of the king into an akh in the Akhet features so prominently here on the south wall of the sarcophagus chamber must make us cautious with respect to blanket interpretations of the sarcophagus chamber as representing the Dwat and the antechamber the Akhet (with the passage between the chambers symbolizing the doorway between these two regions) . This interpretation , first put forward by Joachim Spiegel in the 1950s , has more recently been championed by James Peter Allen , *"Reading a Pyramid"* . For a summary of Spiegel's argument , see Herbert Walter Fairman , *"The Kingship Rituals of Egypt"* . See also note 99 below .

تلاوه رقم ٢١٨ ، الفقرات من ١٦٤ الى ١٦٦ . يبرز موضوع تحول الملك الى "آخ" (روح مشرقه) فى ال "آخت" (الأفق / مكان ميلاد النور) بشكل خاص هنا على الجدار الجنوبى من غرفة التابوت ، و هو سبب يجعلنا حذرين فى قبول الفرضيات التى تقول أن غرفة التابوت تمثل ال "دوات" و أن الغرفه الجانبيه تمثل ال "آخت" (و أن الممر الذى يصل بين الغرفتين هو البوابه التى تفصل بينهما) . كان "يواخيم شبيجل" هو أول من طرح هذه الفرضيه فى سنة ١٩٥٠ ميلاديه ، و بعد ذلك قام "جيمس بيتر آلن" بتفنيدها فى كتابه *"قراءة هرم"* . للاطلاع على ملخص لرأى "يواخيم شبيجل" أنظر كتاب *"الشعائر الملكيه فى مصر القديمه"* للكاتب "هربرت والتر فيرمان" . أنظر أيضا ملحوظه رقم ٩٩ من هذا الفصل .

62) Raymond Faulkner , *"The Ancient Egyptian Pyramid Texts"* . Faulkner translates *"nunet"* as "the City" , in the absence of the determinative for the "lower sky" , on the assumption that it is the city where Osiris is buried . The play on words is no doubt deliberate . According to Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* , Nunet is possibly interchangeable with with Nut . For the identification of Nut with the sarcophagus as opposed to the tomb , see James Peter Allen , *"Reading a Pyramid"* .

أنظر كتاب *"متون الأهرام المصريه"* للكاتب "ريموند فوكنر" . يترجم "فوكنر" كلمة *"نونت"* الى مدينه ، و ذلك بسبب عدم وجود مخصص يشير للسماء السفلى . و هكذا افترض "فوكنر" أن *"نونت"* هى المدينه التى دفن بها أوزير . لا شك أن التوريه (تشابه الألفاظ) هنا مقصوده . يقول "صامويل ميرسر" فى كتابه *"متون الأهرام"* أن

"نونت" هى كلمه بديله ل*"نوت"(ربة السماء)*. للاطلاع على رمزية التابوت باعتباره صوره مصغره من "نوت" (بعكس المقبره) أنظر كتاب*"قراءة هرم"* للكاتب "جيمس بيتر آلن".

63) Utterance 219 , section 167 , translated by Raymond Faulkner .

تلاوه رقم ٢١٩ ، فقره رقم ١٦٧ ، ترجمة "ريموند فوكنر" .

64) For this interpretation , see William Fix , *"Star Maps"* . The word *"nehep"* is translated by Kurt Sethe , Samuel Mercer and Alexandre Piankoff as "to judge" . Faulkner is alone in translating it as "to mourn" , which , although it alters the meaning , does not substantially undermine the interpretation suggested here – namely , that the king is not dead .

للاطلاع على المزيد عن هذا التفسير أنظر كتاب*"خرائط النجوم"* للكاتب "ويليام فيكس" . قام كل من "كورت زيته" و "صامويل ميرسر" و "أليكساندر بيانكوف" بترجمة كلمة*"نحب"* الى "يصدر حكما" . أما "ريموند فوكنر" فهو الوحيد الذى ترجمها الى "يحزن" . و رغم أن ترجمة "فوكنر" تغير المعنى ، الا انها لا تتعارض مع التفسير المطروح هنا ، و هو أن الملك ليس متوفيا فى سياق التلاوه .

65) Utterance 215 , section 145 . تلاوه رقم ٢١٥ ، فقره رقم ١٤٥

66) Utterance 264 , section 350 . تلاوه رقم ٢٦٤ ، فقره رقم ٣٥٠

67) Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* , believes the text to be very ancient , probably predynastic , and to refer to the crowning of the king in Buto in Lower Egypt . Hence , the crown is identified with the cobra goddess of Buto – Wadjet . For the coronation ceremony , see Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* .

يرى "صامويل ميرسر" فى كتابه*"متون الأهرام"* أن النص قديم جدا ، و ربما كان من العصر العتيق ، و أنه يشير الى تتويج الملك فى مدينة "بوتو" (تل الفراعين بالقرب من دسوق ، محافظة كفر الشيخ) بشمال الدلتا . و لذلك كان تاج الشمال هو تجسيد "وادجت" ، ربة مدينة "بوتو" التى تظهر فى هيئة كوبرا . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن مراسم التتويج أنظر كتاب*"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

68) Utterance 221 , section 197 . Note that the sphere of the king's rule is over both the living (*ankhu*) and the spirits (*akhu*) . See note 85 below .

تلاوه رقم ٢٢١ ، فقره رقم ١٩٧ . لاحظ أن سلطان الملك يشمل عالم الأحياء (عنخو) و عالم الأرواح أو الموتى (آخو) . أنظر ملحوظه رقم ٨٥ من هذا الفصل .

69) Utterance 221 , section 198 . تلاوه رقم ٢٢١ ، فقره رقم ١٩٨

70) Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* . Samuel Mercer , *"Pyramid Texts"* , regards utterance 222 as an old Heliopolitan text concerned with the coronation of the king in Heliopolis , which has been worked over to serve as a mortuary , and especially ascension text .. In other words , from the beginning of the text to section 206c we have to do with the living king , and in the second part with the deceased king accompanying the sun-god in heaven and in the underworld . This is a view Mercer shares with Kurt Sethe . The initiatory implications of the utterance are thus overlooked , but are virtually unmissable to anyone who is open to the possibility of an initiatory understanding of what is described .

أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" . فى كتاب *"متون الأهرام"* يقول "صامويل ميرسر" أن تلاوه رقم ٢٢٢ كانت فى الأصل نصا عتيقا يصف مراسم تتويج الملك فى عين شمس ، و قد أعيدت صياغتها بحيث تخدم الغرض الجنائزى و بحيث تتوافق مع نصوص المعراج السماوى . بعباره أخرى ، من بداية النص و حتى الفقره رقم ٢٠٦ ج نحن أمام ملك حى ، و فى النصف الثانى من النص نحن أمام ملك متوفى يرافق اله الشمس فى السماء و فى العالم السفلى . يشارك "ميرسر" فى هذا الرأى أيضا الكاتب "كورت زيته" . و هكذا أهمل علماء المصريات المحتوى الروحى للتلاوه ، و الذى لا يخفى على أى قارئ يمتلك عقلا متفتحا و مستعدا لقبول فكرة أن هذه النصوص ربما تصف تجارب روحيه .

71) Utterance 222 , section 190 .

تلاوه رقم ٢٢٢ ، فقره رقم ١٩٠

72) Utterance 222 , section 190 , translated by Raymond Faulkner .

تلاوه رقم ٢٢٢ ، فقره رقم ١٩٠ ، ترجمة "ريموند فوكنر" .

73) Utterance 222 , section 200-202 .

تلاوه رقم ٢٢٢ ، الفقرات من ٢٠٠ الى ٢٠٢

74) Utterance 222 , section 207 .

تلاوه رقم ٢٢٢ ، فقره رقم ٢٠٧

75) Section 209-10 , translated by Raymond Faulkner , slightly adapted . The mystical union with Ra is strongly confirmed in utterance 407 (on the east walls of the sarcophagus chambers of Pepi I , Merenre , and Pepi II) , where the king assumes his "pure throne in the sky" in the boat of the sun god and is conveyed with Ra "round about the Akhet" .

فقره رقم ٢٠٩ و ٢١٠ من ترجمة "ريموند فوكنر" ، مع اضافة تعديلات بسيطه . تؤكد التلاوه رقم ٤٠٧ (على الجدار الشرقى من غرفة التابوت بهرم الملك بيبى الأول و الملك مرنرع و الملك بيبى الثانى) على فكرة اتحاد الملك ب "رع" ، و تصف الملك بأنه يتبوأ عرشه الطاهر فى السماء فى قارب اله الشمس ، و أنه يطوف بصحبة "رع" و يصل الى ال "آخت" (الأفق / مكان ميلاد النور) .

76) See chapter 4 . أنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب

77) See Mircea Eliade , *"Shamanism"* . See also Mircea Eliade , *"Patterns in Comparative Religion"* .

أنظر كتاب *"الشامانيه"* ، و كتاب *"أنماط فى الأديان المقارنه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

78) Utterance 223 , section 214-16 , translated by Raymond Faulkner . The word *"tomb"* in section 216 translates as *"iis"* .

تلاوه رقم ٢٢٣ ، الفقرات من ٢١٤ الى ٢١٦ ، ترجمة "ريموند فوكنر" . الكلمه المصريه القديمه التى تعبر عن المقبره فى الفقره رقم ٢١٦ هى كلمة *"ايس"* .

79) Utterance 223 , section 214 . تلاوه رقم ٢٢٣ ، فقره رقم ٢١٤

80) Utterance 224 , section 218 , translated by Raymond Faulkner .

تلاوه رقم ٢٢٤ ، فقره رقم ٢١٨ ، ترجمة "ريموند فوكنر" .

81) Utterance 224 , section 221 , translated by Alexandre Piankoff . The reference to the "border" (Piankoff) or "boundary" (Faulkner) is possibly to the soul's experience of severe restriction when it reenters the physical body .

تلاوه رقم ٢٢٤ ، فقره رقم ٢٢١ ، ترجمة "أليكساندر بيانكوف" . ان كلمة *"حدود"* (حسب ترجمة بيانكوف) و كلمة *"تخوم"* (حسب ترجمة فوكنر) فى هذا النص تشير الى شعور الروح بالضيق عند عودتها الى جسدها المادى بعد انتهاء التجربه الروحيه ، بسبب محدودية الجسد المادى بالمقارنه بعالم الروح اللامحدود .

82) The word is *"wenekh"* , which can mean *"to clothe"* , *"to put on"* , or *"to assume"* . In this passage it is written without the cloth determinative , so strictly speaking , "to put on" is more accurate . The choice of the verb "to clothe" is , however , supported by the variant of the utterance in the pyramid of Pepi II (utterance 225) , in which the king puts on two garments plus sandals . For the Hermetic doctrine of the physical body as a garment or cloak that the soul wraps itself in , see *"Corpus Hermeticum"* .

الكلمه هى *"ونخ"* ، و معناها : "يكسو" ، أو "يضع على" ، أو "يتخذ" . و قد وردت فى هذه الفقره بدون مخصص يشير الى ملابس . تستند ترجمة الكلمه بمعنى "يكسو" الى نسخه أخرى من هذه التلاوه وردت فى هرم الملك بيبى الثانى (تلاوه رقم ٢٢٥) ، و تصف ارتداء الملك لثوبين و نعلين . للاطلاع على الفلسفه الهرمسيه التى ترى أن الجسد المادى أشبه بثوب أو عباءه ترتديها الروح ، أنظر *"متون هرمس"* .

83) According to Claas Jouco Bleeker , *"Egyptian Festivals"* , the Sed festival was "a festival of cloting" or reinvestiture , and the root meaning of *"sed"* is *"cloth"* . For the

meaning of the word sed , see chapter 3 , note 84 . For the initiatory significance of ritual clothing , see Sotirios Mayassis , *"Mysteres et initiations"* . For the purple cloth worn by the king following his identification with the awakened Osiris during the ritual described in the Ramesseum Dramatic Papyrus , see chapter 3 .

يقول "كلاس يوكو بليكر" فى كتابه*"الأعياد المصريه"* أن عيد ال "حب سد" هو عيد الكساء أو عيد اعادة تقلد منصب (الملكيه) ، و ان جذر كلمة "حب سد" مشتق من الفعل*"سد"* و معناه يكسو (ثوبا) . للاطلاع على معنى كلمة *"سد"* أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب ، ملحوظه رقم ٨٤ . للاطلاع على علاقة طقس ارتداء الثوب بالتجارب الروحيه أنظر كتاب*"الأسرار و الولاده الروحيه"* للكاتب "سوتيريوس مياسيس" . للاطلاع على المزيد عن الثوب البنفسجى الذى يرتديه الملك عقب اتحاده بأوزير الذى بعث من جديد فى سياق شعائر بردية الرامسيوم الدراميه أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب .

84) Utterance 225 , section 223 . This occurs on Pepi II's sarcophagus chamber north wall .

تلاوه رقم ٢٢٥ ، فقره رقم ٢٢٣ . ورد ذلك النص على الجدار الشمالى من غرفة التابوت بهرم الملك بيبى الثانى .

85) Utterance 224 , section 220 . The reading of "spirits" as "the dead" is confirmed in the next phrase , "like Anubis , at the head of the Westerners" .

تلاوه رقم ٢٢٤ ، فقره رقم ٢٢٠ . تستند ترجمة كلمة*"أرواح"* بمعنى*"موتى"* فى هذا السياق الى العباره التاليه التى جاء فيها : "مثل أنوبيس على رأس الغربيين" .

86) These generally continue the broad themes of the king's coronation as a Horus , his mystical union with Ra , his recall to the body , and his partaking of a banquet . In some of the pyramids , special emphasis is placed on the triumph of Horus over Seth and the resurrection of Osiris , themes that figure prominently in the Ramesseum Dramatic Papyrus , and hence were probably ritually enacted . See , for example , utterance 357 , which occurs on the east walls of Teti and Pepi II and the east gable of Merenre . See also utterance 404 and 602 , both on the east wall of the sarcophagus chambers of Merenre , Pepi II and Iby . See also note 75 above and appendix 2 .

تستكمل النصوص السياق العام الذى يدور حول تتويج الملك كحورس ، و اتحاده الباطنى ب "رع" ، و عودته الى جسده ، و مشاركته فى وليمه عظيمه . تركز نصوص بعض الأهرامات على انتصار حورس على ست و قيامة أوزير ، و هى موضوعات ركزت عليها بردية الرامسيوم الدراميه ، و هو ما يعنى احتمال قيام الملك بطقوس تحاكى هذه الأحداث . أنظر على سبيل المثال التلاوه رقم ٣٥٧ ، على الجدار الشرقى بهرم الملك تيتى و على الجمالون الشرقى بهرم الملك مرنرع . أنظر ايضا التلاوات رقم ٤٠٤ و ٦٠٢ ، على الجدار الشرقى من غرفة التابوت بهرم الملك مرنرع و الملك بيبى الثانى و الملك ايبى . أنظر أيضا ملحوظه ٧٥ من هذا الفصل و الملحق الثانى من هذا الكتاب .

87) This is located at the north ends of the east walls of both Merenre and Teti's sarcophagus chamber , in a position similar to that in which it is placed in the pyramid of

Unas . While it is not on the east wall of Pepi II and Neith's sarcophagus chamber , it is at least at the east end of the north wall . Since the theme of the utterance is the resurrection and rebirth of the king it is only right that it be associated with the east . Note that James P. Allen , *"Reading a Pyramid"* , regards utterance 223 and 224 as belonging to the Offering Liturgy . He sees utterance 223 as a "general food offering" and utterance 224 as a "general offering of clothing and insignis" . He thereby overlooks their mystical significance .

تقع هذه التلاوه على الطرف الشمالى للجدار الشرقى من غرفة التابوت بهرم الملك مرنرع و الملك تيتى ، و هو موضع مشابه لموقعها بهرم الملك ونيس . أما فى هرم الملك بيبى الثانى و هرم الملكه نيت ، فهى تقع على الطرف الشرقى من الجدار الشمالى بغرفة التابوت . و لأن هذه التلاوه تدور حول قيامة الملك و ميلاده من جديد ، لذلك فهى ترتبط باتجاه الشرق . فى كتاب *"قراءة هرم"* يقول "جيمس بيتر آلن" أن التلاوه رقم ٢٢٣ و ٢٢٤ تنتمى الى قوائم القرابين . فالتلاوه رقم ٢٢٣ تدور حول تقدمه لقرابين من الطعام ، و التلاوه رقم ٢٢٤ هى تقدمه لقرابين من الأثواب و الشارات الملكيه . و هكذا يهمل "جيمس بيتر آلن" المغزى الروحى لتلك النصوص .

88) Alexandre Piankoff , *"The Pyramid of Unas"* . See also Robert Kriech Ritner , *"The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice"* .

أنظر كتاب *"هرم الملك ونيس"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" . أنظر أيضا كتاب *"آليات الممارسات السحريه فى مصر القديمه"* للكاتب "روبرت كريتش ريتنر" .

89) Robert Kriech Ritner , *"The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice"* , quotes CT425 in which the smashing of water pots is connected with a path being opened "to the place where the great god is" .

فى كتاب *"آليات الممارسات السحريه فى مصر القديمه"* يستشهد "روبرت كريتش ريتنر" بالنص رقم ٤٢٥ من متون التوابيت و الذى يكشف عن ارتباط طقس كسر أوانى فخاريه بفتح طريق الى "المكان الذى يسكنه الاله العظيم" .

90) Utterance 245 , translated by Raymond Faulkner , slightly adapted .

تلاوه رقم ٢٤٥ ، ترجمة "ريموند فوكنر" ، مع اضافة بعض التعديلات .

91) Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* . The explicit identification of the king with Sia occurs in the antechamber , on the west gable immediately above the entrance passage .

أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" . فى الغرفه الجانبيه تصف النصوص المدونه على الجمالون الغربى بطريقه واضحه و مباشره اتحاد الملك ب "سيا" (المعرفه الكليه / الذكاء لكونى) .

92) For the offering ceremony to Min in the Sed festival reliefs of Niuserre's sun temple , see Werner Kaiser , *"Die Kleine Hebseddarstellung im Sonnenheiligtum des Neuserre"* .

For a similar ceremony in Amenhotep III's Sed festival , see Jocelyn Gohary , *"Akhenaten's Sed-Festival at Karnak"* . Min's role as a witness to the dedication of the field rite can be seen in the reliefs of Hatshepsut's Sed festival at Karnak .

للاطلاع على طقوس تقدمة القرابين ل "مين" (رب الاخصاب) فى مشاهد ال "حب سد" التى أقامها الملك "نى أوسر رع" و المسجله بمعبد الشمس أنظر كتاب *"مشاهد ال حب سد فى معبد الشمس الذى شيده الملك نى أوسر رع"* للكاتب "ويرنر كايزر" . للاطلاع على مشاهد مشابهه فى شعائر ال "حب سد" التى أقامها الملك أمنحتب الثالث أنظر كتاب *"احتفال الملك اخناتون بشعائر ال حب سد فى معبد الكرنك"* للكاتبه "جوسلين الجوهرى" . يظهر "مين" كشاهد على طقس الجرى فى شعائر ال "حب سد" التى أقامتها الملكه حتشبسوت و المسجله فى معبد الكرنك .

93) For the association of the Sed festival and the harvest festival of Min , see Gustave Jequier , *"Le monument funeraire de Pepi II"* , volume 2 , plate 12 , where the festival of Min and the Sed festival dedication of the field rite are shown next to each other .

للاطلاع على علاقة شعائر ال "حب سد" بعيد "مين" الذى يتزامن مع موسم الحصاد أنظر الجزء الثانى ، شكل رقم ١٢ من كتاب *"الصرح الجنائزى للملك بيبى الثانى"* للكاتب "جوستاف جيكوييه" . فى هذا الشكل يظهر مشهد الاحتفال بعيد "مين" و طقس الجرى فى شعائر ال "حب سد" جنبا الى جنب .

94) See Alison Roberts , *"Hathor Rising"* . See also Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* .

أنظر كتاب *"اشراقة حتحور"* للكاتبه "أليسون روبرتس" . أنظر أيضا كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

95) Utterance 246 , section 256 . تلاوه رقم ٢٤٦ ، فقره رقم ٢٥٦

96) Utterance 25 , section 18 . تلاوه رقم ٢٥ ، فقره رقم ١٨

97) See Herbert Walter Fairman , *"The Kingship Rituals in Egypt"* . Lany Bell , *"The New kingdom Divine Temple"* , in *"Temples of Ancient Egypt"* , puts it as follows : "The royal *"ka"* was the immortal creative spirit of divine kingship , a form of the Creator's collective *ka* . The *ka* of a particular king was but a specific instance or fragment , of the royal *ka*" .

أنظر كتاب *"الطقوس الملكيه فى مصر القديمه"* للكاتب "هربرت والتر فيرمان" . يقول الكاتب "لانى بيل" فى مقال "المعبد الالهى فى عصر الدوله الحديثه" من كتاب *"معابد مصر القديمه"* : ان ال "كا" الملكيه فى الأصل هى الروح الخالده للاله الخالق بوصفه الصوره الأوليه للملك ، و أن "كا" ملك مصر هى صوره من "كا" الاله الخالق . ان ال "كا" الخاصه بملك من الملوك ما هى الا قبس من ال "كا" الالهيه .

98) For the incense rite , see Lanny Bell , *"Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka"* .

للاطلاع على طقس البخور أنظر كتاب *"معبد الأقصر و شعائر ال كا الملكيه"* للكاتب "لانى بيل" .

99) See James P. Allen , *"Reading a Pyramid"* . According to Allen (who follows the earlier interpretation of Speigel) , the passage between the two chambers represents the threshold between the two cosmological regions of the Dwat (symbolized by the sarcophagus chamber) and the Akhet (symbolized by the antechamber) . Allen's thesis , while appealing , does not seem to be borne out by the texts of the walls of the chambers . The Akhet is referred to many times in the sarcophagus chamber , just as the Dwat is referred to in the antechamber , and the theme of the king's resurrection and celestial ascent belongs as much to the sarcophagus chamber as does to the antechamber . See James P. Allen , *"Reading a Pyramid"* . See also chapter 7 note 61 .

انظر كتاب *"قراءة هرم"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" . يقول "جيمس آلن" (الذى يتبنى تفسير شبيجل) أن الممر الذى يفصل غرفة التابوت عن الغرفه الجانبيه يمثل العتبه التى تفصل بين عالم ال "دوات" (و ترمز له غرفة التابوت) و ال "آخت" (و ترمز له الغرفه الجانبيه) . تبدو هذه الفرضيه مقنعه ، و لكن النصوص المسجله على جدران الغرف لا تدعمها . فهناك العديد من النصوص التى تشير الى ال "آخت" بغرفة التابوت ، و هناك العديد من النصوص التى تشير الى ال "دوات" بالغرفه الجانبيه . كما أن موضوع قيامة الملك و معراجه الى السماء لم يقتصر على غرفه دون أخرى و انما ورد فى الغرفتين . أنظر كتاب *"قراءة هرم"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" . أنظر أيضا الفصل السابع من هذا الكتاب ، ملحوظه رقم ٦١ .

100) See James P. Allen , *"Reading a Pyramid"* . Allen bases this assessment on comparison with the Middle Kingdom tomb of Senowstet-Ankh . Comparison with later pyramids shows that utterance 210-12 appear on the east gable of the pyramid of Teti and Pepi II and the east wall of Merenre . The orientation of to the east was evidently felt by Merenre to be a more important factor than their height in the other pyramids .

أنظر كتاب *"قراءة هرم"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" . يعتمد "جيمس بيتر آلن" فى رأيه على مقارنة نصوص هرم الملك ونيس من عصر الدوله القديمه بالنسخه المسجله فى مقبرة "سنوسرت عنخ" من عصر الدوله الوسطى . كما أن المقارنه بالأهرامات المتأخره تبين أن التلاوات من ٢١٠ الى ٢١٢ تظهر على الجمالون الشرقى بهرم الملك تيتى و هرم الملك بيبى الثانى و على الجدار الشرقى بهرم الملك مرنرع . و يبدو أن اتجاه الشرق فى هرم الملك مرنرع كان أهم من الموضع المرتفع على الجمالون الشرقى فى الأهرمات الأخرى .

101) The full east-gable sequence reappears in the Eighteenth Dynasty Book of the Dead papyrus of Nebseni as BD 178b-h in Thoms George Allen , *"The Book of the Dead"* . Some of the west gable of the antechamber is also incorporated in BD 178 : namely utterance 249 , section 266 , utterance 251 , section 269 , and utterance 252 , Section 272 , suggesting that certain elements of the two sequence were regarded as belonging together in the New Kingdom . See Thoms George Allen , *"Occurences of Pyramid Texts"* .

تعود مجموعة النصوص المسجله على الجمالون الشرقى للظهور مره أخرى فى عصر الأسره ١٨ ، فى بردية "نب سنى" ، *"كتاب الموتى"* ، فصل رقم ١٧٨ ، ترجمة "توماس جورج آلن" . كما تدخل بعض نصوص الجمالون الغربى بالغرفه الجانبيه فى تكوين هذا الفصل من "كتاب الموتى" ، و تحديدا : التلاوه رقم ٢٤٩ ، فقره رقم ٢٦٦ ، و التلاوه رقم ٢٥١ ، فقره رقم ٢٦٩ ، و التلاوه رقم ٢٥٢ ، فقره رقم ٢٧٢ . و هو ما يعنى أن قدماء المصريين فى عصر الدوله الحديثه كانوا يعلمون أن هناك عناصر تجعل كل مجموعه من النصوص وحده واحده مترابطه . أنظر كتاب *"مواضع تدوين متون الأهرام"* للكاتب "توماس جورج آلن" .

102) See Schwaller de Lubicz , *"The Temple in Man"* . "Transposition" is to be distinguished from a similar concept that De Lubicz termed "transparency" , in which an image on one side of the wall is deliberately left incomplete and completed by an image on the other side of the wall occupying exactly the same position , so that one needs to "look through the wall" in order to see the whole picture .

أنظر كتاب *"المعبد فى الانسان"* للكاتب Schwaller de Lubicz . علينا أن ننتبه الى الفرق بين مفهوم "تبادل المواقع" و بين مفهوم آخر أشار اليه Schwaller de Lubicz و هو مفهوم "الشفافيه" ، و فيه يقوم قدماء المصريين بترك صورة ما غير مكتمله على أحد الجدران (و ذلك عن قصد) ، مع استكمالها فى نفس الموضع على الناحيه الأخرى من الجدار ، كما لو كان القارئ ينظر من خلال الجدار لكى يرى الصوره كامله .

103) See Alexandre Piankoff , *"The Pyramid of Unas"* .

أنظر كتاب *"هرم الملك ونيس"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" .

104) See Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* .

أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" .

105) Utterance 205 , section 122 , translated by Alexandre Piankoff .

أنظر التلاوه رقم ٢٠٥ ، فقره رقم ١٢٢ ، ترجمة "أليكساندر بيانكوف" .

106) Thus , for example , in utterance 306 , section 476 , it is significant that as the king ascends to the sky , the gods exclaim , "How lovely to see ! how pleasing to behold !" . And in utterance 311 , section 495 , Unas prays to Ra : "See me O Ra , recognize me O Ra , I belong to those that know you , so know me" . See also utterance 262 for the importance of being known by the gods .

على سبيل المثال ، تركز التلاوه رقم ٣٠٦ ، فقره رقم ٤٧٦ ، على فكرة صعود الملك الى السماء حيث تستقبله الكائنات السماويه بالترحاب قائله "ما أجمل أن نراك ، و ما أطيب أن ننظر اليك" . و فى التلاوه رقم ٣١١ ، فقره رقم ٤٩٥ يبتهل الملك ونيس الى "رع" قائلا : (أنظر الى يا "رع" ، و اعرفنى ، فأنا من أولئك الذين يعرفونك . فاعرفنى كما أعرفك) . للطلاع على أهمية معرفة الكائنات السماويه للملك أنظر أيضا التلاوه رقم ٢٦٢ .

107) Joseph Campbell , *"The Masks of God : Primitive Mythology"* , quotes an eyewitness account of Yakout shamans turning into bull . The witness recalls that "the

shaman bellowed during the séance like bulls . And there would grow on their heads pure , opaque horns . I once saw such thing myself . There used to live in our village a shaman whose name was Konnor . When his older sister died , he shamanized . When he did so , horns grew on his head . He stirred up the dry clay floor with them and ran about on all fours .. and bellowed like a bull" .

فى كتاب *"أقنعة الاله : أساطير بدائيه"* يذكر الكاتب "جوزيف كامبل" قصه رواها شاهد عيان رأى شامان من قبائل ياكوت بسيبيريا و قد تحول الى ثور . يقول شاهد العيان أن الشامان أخذ يخور كالثور ، و ظهرت فوق رأسه قرون غريبة الشكل . يؤكد الشاهد أنه رأى ذلك بنفسه . فقد كان فى قريته شامان يدعى "كونور" ، عندما ماتت اخته الكبرى أقام طقوسا شامانيه ، و أثناء الطقوس ظهرت فوق رأسه قرون ثور و أخذ يدور و يثير التراب فى الأرض و يجرى فى كل الاتجاهات و يخور كالثور .

108) See Mircea Eliade , *"Shamanism"* .

أنظر كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

109) For "Kenzet" as having and otherworldly location , see utterance 210 , section 126 , utterance 471 , section 920 , utterance 510 , section 1141 , utterance 525 , section 1245 , and utterance 578 , section 1541 . "Kenzet" probably referred originally to the cataract region near Aswan , where the Nile was thought to emerge from the Dwat . At this entrance to the Dwat , the dead would undergo purification . According to Samuel Mercer , "Kenzet" represents the eastern part of heaven . See Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* and Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* .

للاطلاع على موقع قلعة "كينزت" فى العالم الآخر أنظر تلاوه رقم ٢١٠ ، فقره رقم ١٢٦ ، و تلاوه رقم ٤٧١ ، فقره رقم ٩٢٠ ، و تلاوه رقم ٥٧٨ ، فقره رقم ١٥٤١ . كانت كلمة "كينزت" فى الأصل تشير الى منطقه بالقرب من الشلال الأول فى أسوان ، حيث ينبع النيل من ال "دوات" (العالم السفلى) كما اعتقد المصريون القدماء ، و هو ما يعنى أن هذه المنطقه تعتبر مدخلا للدوات ، و فيها تتطهر أرواح الموتى . يقول الكاتب "صامويل ميرسر" أن قلعة "كينزت" تمثل الركن الشرقى من السماء . أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" و كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" .

110) Utterance 205 , section 123 . تلاوه رقم ٢٠٥ ، فقره رقم ١٢٣

111) See Mircea Eliade , *"Shamanism"* .

أنظر كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

112) See Mircea Eliade , *"Shamanism"* . For a discussion of shamanic spirit marriages , see Joan M. Lewis , *"Ecstatic Religion"* , alsoHolger Kalweit , *"Dreamtime and Inner Space"* , chap. 11 .

أنظر كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . للاطلاع على نقاش حول الزواج الروحى فى الممارسات الشامانيه أنظر كتاب *"ديانة النشوه الروحيه"* للكاتبه "جوان لويس" ، و الفصل الحادى عشر من كتاب *"زمن الحلم و الفضاء الباطنى"* للكاتب "هولجر كالويت" .

113) Alexandre Piankoff , *"The Pyramid of Unas"* , sees her as the personified West , i.e. a form of Nut or Hathor . In utterance 366 , section 632 , the celestial wife of the king is Isis (as Sothis or Sirius) , and his sexual relations with her cause a celestial Horus (Horus-Soped) to be born .

فى كتاب *"هرم الملك ونيس"* يقول الكاتب "أليكساندر بيانكوف" أنها تجسيد للغرب ، أى أنها صوره من صور نوت أو حتحور . فى التلاوه رقم ٣٦٦ ، فقره رقم ٦٣٢ ، نجد أن ايزيس (فى هيئة نجمة الشعرى) هى الزوجه السماويه للملك ، و ان علاقة الملك الجنسيه بايزيس هى السبب فى ميلاد حورس السماوى (حور سوبد = حورس الساطع) .

114) Utterance 209 , section 125 .

تلاوه رقم ٢٠٩ ، فقره رقم ١٢٥

115) See Alan Gardiner , *"Egyptian Grammer"* , and Raymond Faulkner , *"A Concise Dictionary of Middle Egyptian"* .

أنظر كتاب *"قواعد النحو المصرى"* للكاتب "آلان جاردنر" ، و كتاب *"قاموس مختصر للغه المصريه الوسيطه"* للكاتب "ريموند فوكنر" .

116) Erik Hornung , *"Conceptions of God in Ancient Egypt"* , Dimitri Meeks and Christine Favard-Meeks , *"Daily Life of the Egyptian Gods"* , and Jeremy Naydler , *"Temple of the Cosmos"* .

أنظر كتاب *"مفهوم الاله فى مصر القديمه"* للكاتب "ايريك هورنونج" ، و كتاب *"الحياه اليوميه لآلهة مصر القديمه"* للكاتبين "ديمترى مييكس" و "كريستين فافارد مييكس" ، و كتاب *"معبد الكون"* للكاتب "جيرمى نيدلر" .

117) Utterance 207 , section 124 . See Wallis Budge , *"The Gods of the Egyptians"* .

تلاوه رقم ٢٠٧ ، فقره رقم ١٢٤ . أنظر كتاب *"آلهة المصريين"* للكاتب "والس بدج" .

118) See Christian Jacq , *"Egyptian Magic"* , and Erik Hornung , *"The Discovery of the Unconscious in Ancient Egypt"* , and Jeremy Naydler , *"Temple of the Cosmos"* .

أنظر كتاب *"السحر المصرى"* للكاتب "كريستيان جاك" ، و كتاب *"اكتشاف اللاوعى فى مصر القديمه"* للكاتب "ايريك هورنونج" ، و كتاب *"معبد الكون"* للكاتب "جيرمى نيدلر" .

119) See , for example , Mircea Eliade , *"Shamanism"* , who writes : "The peoples of the North Asia conceive the otherworld as an inverted image of this world . Everything takes place as it does here , but in reverse .. In the Underworld rivers flow backward to their

sources . And everything that is inverted on earth is in its normal position among dead .. " . See also Holger Kalweit , *"Dreamtime and Inner Space"* .

على سبيل المثال يقول عالم الأنثرولولوجى "ميرسيا ايلياد" فى كتابه *"الشامانيه"* : تعتقد شعوب شمال آسيا أن العالم الآخر هو صورة مرآه معكوسه من عالمنا . كل شئ يحدث فى العالم الآخر يشبه نظيره فى عالمنا و لكن بشكل معكوس . فالأنهار فى العالم الآخر تتدفق فى الاتجاه العكسى ، أى من المصب الى المنبع . و كل شئ معكوس على الأرض يوجد فى صورته المعتاده فى عالم الموتى . أنظر أيضا كتاب *"زمن الحلم و الفضاء الباطنى"* للكاتب "هولجر كالويت" .

120) Utterance 210 , section 128-29 , translated by Raymond Faulkner .

تلاوه رقم ٢١٠ ، فقره رقم ١٢٨ و ١٢٩ ، ترجمة "ريموند فوكنر" .

121) See chap. 7 .

أنظر الفصل السابع

122) Utterance 211 , section 131 -32 , translated by Raymond Faulkner .

تلاوه رقم ٢١١ ، فقره رقم ١٣١ و ١٣٢ ، ترجمة "ريموند فوكنر" .

123) See *"Corpus Hermeticum"* , "The Discourse on the Eighth and the Ninth . It also has parallels in the shamanic traditions , for which see Piers Vitebsky , *"The Shaman"* .

أنظر *"متون هرمس"* ، و الحديث الثامن و التاسع من *"مخطوطات نجع حمادى"* . و هناك أيضا أمثله مشابهه فى الممارسات الشامانيه ، للاطلاع عليها أنظر كتاب "الشامان" للكاتب *"بيرس فيتبسكى"* .

124) Utterance 211 , section 132 .

تلاوه رقم ٢١١ ، فقره رقم ١٣٢

125) According to the Coffin Texts , when Atum emerged from the waters of Nun , Nun admonished him to "eat of your daughter Maat" , CT 80 , section 35 . See also James Henry Breasted , *"Ancient Records"* , where Maat is described as the "bread" on which Ra lives . See also note 116 above .

جاء فى النص رقم ٨٠ ، فقره رقم ٣٥ من متون التوابيت أن "نون" خاطب "آتوم" عند خروجه من مياه الأزل قائلا أن ابنته ماعت هى الخبز الذى سيقتات به . أنظر أيضا كتاب *"السجلات المصريه القديمه"* للكاتب "جيمس هنرى بريستد" ، و فيه جاء وصف ماعت بأنها الخبز الذى يقتات به "رع" . أنظر أيضا ملحوظه رقم ١١٦ من هذا الفصل

126) This was one ot the king's primary functions . See Christian Jacq , *"La tradition primordiale"* , chapter 2 , Henry Frankfort , *"Kingship and the Gods"* , and Stephen Quirke , *"The Cult of Ra"* .

كانت اقامة الماعت أحد الواجبات الأساسيه للملك . أنظر الفصل الثانى من كتاب *"التراث العتيق لمصر القديمه"* للكاتب "كريستيان جاك" . و كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" ، و كتاب *"ديانة رع"* للكاتب "ستيفن كويرك" .

127) Utterance 212 , section 133 , translated by Raymond Faulkner . The utterance is a little ambiguous , for it is not explicitly stated who *"he"* is , though the sense of it does seem to be that *"he"* is Horus , nourished by Osiris as he was in utterance 204 . That this is the case may be gleaned by comparison with utterance 400 , which begins with the same way , but in which the "Foremost of the Westerners" is replaced by the "two Horuses" . In this utterance it is the two Horuses who are providing the king with food , and hence the king can be assumed to be Osiris . It follows , therefore , that in utterance 212 , where Osiris (as Foremost of the Westerners) is in exactly the same position as the two Horuses , the reverse will hold , i.e the king is Horus .

تلاوه رقم ٢١٢ ، فقره رقم ١٣٣ ، ترجمة "ريموند فوكنر" . تبدو التلاوه غامضه ، لأنها لا توضح من هو الشخص المشار اليه بضمير الغائب "هو" ، و مع ذلك هناك شعور عام بأن المقصود هنا هو حورس الذى يغذيه أوزير كما جاء فى التلاوه رقم ٢٠٤ . يمكننا أن نتأكد من ذلك اذا قارنا هذه التلاوه بالتلاوه رقم ٤٠٠ ، و التى تبدأ بنفس الطريقه ، و لكن يتم استبدال لقب "سيد الغربيين" بلقب "حورس المزدوج" ، و هو الذى يزود الملك بالطعام ، و هو ما يعنى أن الملك هنا يقوم بدور أوزير . أى أن الملك هو حورس فى التلاوه رقم ٢١٢ و التى يكون فيها أوزير (سيد الغربيين) فى نفس موقع حورس المزدوج .

CHAPTER 8 (الفصل الثامن) :-

01) Utterance 247 , section 259 – 60 .

تلاوه رقم ٢٤٧ ، فقره رقم ٢٥٩ و ٢٦٠

02) Utterance 211 , section 132 .

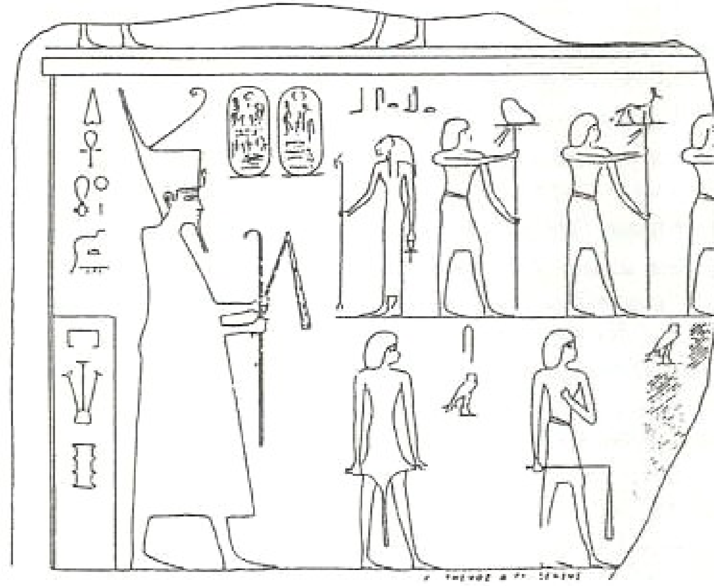
تلاوه رقم ٢١١ ، فقره رقم ١٣٢

03) See George Hart , *"Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses"* .

أنظر كتاب *"قاموس آلهة مصر القديمه"* للكاتب "جورج هارت" .

04) As in the Niuserre reliefs . For the lion-bed motif , see chapter 3 . Sekhmet was immensely significant in the Sed festival rites of Amenhotep III , for which literally hundreds of statues of the goddess were made . See Betsy Morrell Bryan , *"The Statue for the Mortuary Temple of Amenhotep III"* , in "The Temple in Ancient Egypt" . It is also interesting to note the presence of the leonine goddess Bastet just before "the secret rites" during the Sed festival of Osorkon II . She is depicted twice facing the king , once

while he sits enthroned and once while he walks toward the tomb wearing the long Osirian cloak . The latter figure is reproduced below .



كما فى مشاهد ال "حب سد" الخاصه بالملك "نى أوسر رع" . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن السرير الطقسى المزين برأس و أرجل أسد أنظر الفصل الثالث . لعبت سخمت دورا أساسيا فى شعائر ال "حب سد" التى أقامها الملك أمنحتب الثالث ، حيث صنع الملك مئات من تماثيلها لذلك الغرض . أنظر مقال "تماثيل المعبد الجنائزى للملك أمنحتب الثالث" من كتاب *"المعبد فى مصر القديمه"* للكاتبه "بيتسى موريل برايان" . من الجدير بالملاحظه أيضا "ظهور" باستت (و هى الصوره الوديعه للبؤه سخمت) قبل الطقوس السريه مباشرة فى مشاهد ال "حب سد" الخاصه بالملك أوزوركون الثانى . ظهرت "باستت" مرتين أمام الملك : مره و هو يجلس على العرش و مره و هو يسير فى اتجاه المقبره مرتديا العباءه الأوزيريه الطويله التى تشبه الكفن ، و الصوره السابقه هى نسخه من ذلك المشهد .

05) Utterance 249 , section 266 . For Nefertum , see Samuel Mercrer , *"The Pyramid Textts"* . Also See George Hart , *"Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses"* .

تلاوه رقم ٢٤٩ ، فقره رقم ٢٦٦ . للاطلاع على علاقة "نفرتوم" بتلك التلاوه أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" . أنظر أيضا *"قاموس آلهة مصر القديمه"* للكاتب "جورج هارت" .

06) See George Hart , *"Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses"* . Seel also Stephen Quirke , *"Ancient Egyptian Religion"* . For Memphite theology , see Miriam Lichtheim , *"Ancient Egyptian Literature"* . For an excellent account of the Memphite theology , see Alison Roberts , *"My Heart , My Mother"* . For the affinities between Sia and Thoth , see Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* .

أنظر كتاب *"قاموس آلهة مصر القديمه"* للكاتب "جورج هارت" . أنظر أيضا كتاب *"الديانه المصريه القديمه"* للكاتب "ستيفن كويرك" . للاطلاع على لاهوت منف أنظر كتاب *"الأدب المصرى القديم"* للكاتبه "ميريام ليشتهايم" و من أهم المصادر عن لاهوت منف أيضا كتاب *"يا قلبى يا أمى"* للكاتبه "أليسون روبرتس" . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن أوجه التشابه بين "سيا" و "تحوت" أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" .

07) Utterance 205 , section 121 . تلاوه رقم ٢٠٥ ، فقره رقم ١٢١

08) Utterance 252 , section 274 (translated by Raymond Faulkner) .

تلاوه رقم ٢٥٢ ، فقره رقم ٢٧٤ ، ترجمة "ريموند فوكنر" .

09) See chapter 7 . أنظر الفصل السابع

10) As Edward Wente and Charles van Siclen have noted in their study *"A Chronology of the New Kingdom"* , 221, "A culminating point in the traditional Sed-festival was the apotheosis of the king identifying him with the sun-god" . See also Raymond W. Johnson , *"Amenhotep III and Amarna : Some New Considerations"* , who referred to the deification of Amenhotep III during his Sed festival as a theological event and adds , "[T]his king experienced living deification" . The New Kingdom Underworld books are another important source for this inner event . As Erik Hornung , *"The Discovery of the Unconscious in Ancient Egypt"* , has written , "Whoever goes down into the Underworld meets the gods face to face , looks into the "Face of the Sun" which .. is drawn through the underworld to shine in its depth" . Such was the experience of the Greek and Hellenistic mysteries , as witness Lucius Apuleius , *"The Golden Ass"* , "At midnight I saw the sun shining as if it were noon" , an inner experience that quite possibly has its precursor in the solarization of the king during the Sed festival .

يقول "ادوارد وينتى" و "تشارلز فان سيكلن" فى دراسه لهما بعنوان *"تاريخ الدوله الحديثه"* : كان صعود الملك للسماء و اتحاده باله الشمس هو ذروة شعائر ال "حب سد" . أنظر أيضا كتاب *"أمنحتب الثالث و العمارنه : رؤيه جديده"* للكاتب "ريموند جونسون" ، و فيه يصف الكاتب تحول الملك أمنحتب الثالث فى شعائر ال "حب سد" الى كيان الهى بأنه حدث لاهوتى و يقول أن هذا التحول يقع فى حياة الملك . و تعتبر كتب العالم الآخر فى عصر الدوله الحديثه أيضا من المصادر الهامه التى تتناول هذا الحدث الباطنى (الروحى) . يقول "ايريك هورنونج" فى كتابه *"اكتشاف اللاوعى فى مصر القديمه"* : ان المرتحل فى العالم السفلى يقابل الكيانات الالهيه وجها لوجه ، و ينظر الى وجه الشمس الذى يتجه صوب العالم السفلى ليضئ أعماقه ، و هو ما يراه المريدون عند مشاركتهم فى الأسرار اليونانيه و الهللينستيه . كان الفيلسوف الرومانى "لوسيوس أبوليوس" من المريدين الذين شهدوا تلك الأسرار و قد وصف رؤية شمس العالم السفلى فى رواية *"الحمار الذهبى"* قائلا : (و فى منتصف الليل رأيت شمسا ساطعه و كأنها شمس الظهيره) . تتشابه هذه التجربه مع تجربة التحول الشمسى للملك فى شعائر ال "حب سد" المصريه ، و لذلك من المرجح أن تكون شعائر ال "حب سد" المصريه هى الأصل الذى نشأت منه شعائر الأسرار اليونانيه و الهللينستيه .

11) See Erik Hornung , *"The Ancient Egyptian Books of the Afterlife"* .

أنظر كتاب *"كتب العالم الآخر المصريه"* للكاتب "ايريك هورنونج" .

12) Utterance 204 , section 119 (translated by Samuel Mercer) .

تلاوه رقم ٢٠٤ ، فقره رقم ١١٩ ، ترجمة "صامويل ميرسر" .

13) For the symbolism of the practice of inverse quoining in Egyptian Temple architecture , see John Anthony West , *"The Traveller's Key to Ancient Egypt"* .

للاطلاع على رمزية حجر الزاويه فى عمارة المعابد المصريه أنظر كتاب *"دليل المرتحل الى مصر القديمه"* للكاتب "جون أنتونى ويست" .

14) See Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* .

أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" .

15) For the use of threats in the practice of magic in ancient Egypt , see Christian Jacq , *"Egyptian Magic"* , and Jeremy Naydler , *"Temple of the Cosmos"* .

للاطلاع على استخدام التهديدات فى الممارسات السحريه فى مصر القديمه أنظر كتاب *"السحر المصرى"* للكاتب "كريستيان جاك" ، و كتاب *"معبد الكون"* للكاتب "جيرمى نيدلر" .

16) Utterance 254 , section 282-83 (transkated by Raymond Faulkner) .

تلاوه رقم ٢٥٤ ، فقره رقم ٢٨٢ و ٢٨٣ ، ترجمة "ريموند فوكنر" .

17) Section 285 . Alexandre Piankoff translates *"plowed into"* as *"fall to pieces in"* , Samuel Marcer as *"decay in"* , and Raymond Faulkner as *"sink into"* . The word *"hb"* is , however , written with the determinative of a plow , and it does seem appropriate to translate it literally here .

فقره رقم ٢٨٥ . ترجم "أليكساندر بيانكوف" تعبير "مغروس فى الأرض" (أو محروث فيها) الى *"يتمزق الى أجزاء"* ، و ترجمه "صامويل ميرسر" الى *"يتحلل الى مواده الأوليه"* ، و ترجمه "ريموند فوكنر" الى *"يغوص فى"* و لكن كلمة "حب" تكتب باستخدام مخصص على شكل محراث ، و لذلك من الأنسب أن نترجمها فى هذا السياق بمعناها الحرفى و هو "مغروس فى الأرض" (أو محروث فيها) .

18) The classic study is Emile Chassinat , *"Le Mystere d'Osiris au mois de Khoiak"* . The main events of the festival of Khoiak are described in James Frazer , *"The Golden Bough"* . See also Henri Frankfurt , *"Kingship and the Gods"* .

الدراسه الكلاسيكيه المشار اليها هى كتاب *"شعائر أوزير السريه فى شهر كيهك"* للكاتب "ايميل شاسيناه" . كما جاء وصف أهم وقائع احتفال شهر كيهك أيضا فى كتاب *"الغصن الذهبى"* للكاتب "جيمس فريزر" . أنظر أيضا كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

19) In so doing he affirms his identity with Ra . In The Litany of Ra , col. 26 , Ra is hailed as “supreme power with attached head” and later , in col. 64 , as “chief of the she-monkeys” . See Alexandre Piankoff , *“The Litany of Ra”* . While Raymond Faulkner translates them as apes , both Samule Mercer and Alexandre Piankoff call them monkeys . Judging by their hieroglyphic depiction in the pyramid of Unas , they are monkeys and not apes . Patrick F. Houlihan , *“The Animal World of the Pharaohs”* , notes that there is no evidence to suggest that the Egyptians were acquainted with great apes . It is , however , frustraitingly difficult to know exactly what to make of these female monkeys , whose appearance in religious texts is very rare and whose religious symbolism is obscure .

و بذلك يؤكد الملك على اتحاد هويته ب "رع" . فى العامود رقم ٢٦ من "ابتهالات رع" يوصف "رع" بأنه "الكيان الالهى الأسمى ذو الرأس الثابته" ، و فى العامود رقم ٦٤ يوصف بأنه على رأس قرود البابون المؤنثه . أنظر كتاب *"ابتهالات رع"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" . يترجم "ريموند فوكنر" هذه الحيوانات الى قرده apes (و هى أعلى فصائل القرود تطورا) ، أما "صامويل ميرسر" و "أليكساندر بيانكوف" فقاما بترجمتها الى قرود monkeys . و لكن المخصص الهيروغليفى الذى ورد فى هرم الملك ونيس يؤكد أنها قرود monkeys . يقول الكاتب "باتريك هوليهان" فى كتابه *"عالم الحيوان فى مصر القديمه"* : لا يوجد دليل على أن قدماء المصريين عرفوا القرده الكبيره apes . من الصعب أن نعرف ما هو المقصود بهذه القرود المؤنثه التى يندر ظهورها فى النصوص الدينيه المصريه ، و التى يتعذر علينا فهم رمزيتها .

20) See chapter 3 . See also Dimitri Meeks , *“Dieu masque , dieu sans tete”* . See also Jocelyne Berlandini , *“L’acephale et le rituel de revirilisation”* .

أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب . أنظر أيضا كتاب *"آلهة مقنعه و آلهه بلا رؤوس"* للكاتب "ديمترى مييكس" .أنظر أيضا كتاب *"فقدان الرأس و طقس تجديد الطاقه الحيويه"* للكاتبه "جوسلين برلانديني" .

21) In certain shamanic sources , the forging of a new head in a blacksmith’s furnace was considered necessary if the shaman was to acquire the ability to shamanize . See Mircea Eliade , *“Shamanism”* . For the Osirian rite of restoring and consecrating the head in the Middle Kingdom , New Kingdom and later sources , see Dimitri Meeks , *“Dieu masque , dieu sans tete”* . See also Alexandre Moret , *“Mysteres egyptiens”* , and Terence DuQuesne , *“At the Court of Osiris”* . For the theme of the headless Osiris , documented in a variety of Ptolemaic and later sources and its relationship to the alchemical tradition , see Alison Roberts , *“My Heart , My Mother”* .

جاء فى بعض المصادر الشامانيه أن حصول الشامان على رأس جديده صنعت فى آتون الحداد كان شرطا أساسيا لاكتسابه قدرات روحيه تؤهله لممارسة الشامانيه . أنظر كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . للاطلاع على

الطقوس الأوزيريه الخاصه باستعادة الرأس و تحويلها الى رأس مقدسه فى عصر الدوله الوسطى و الدوله الحديثه أنظر كتاب *"آلهة مقنعه و آلهة بلا رؤوس"* للكاتب "ديمترى مييكس" . أنظر أيضا كتاب *"الأسرار المصريه"* للكاتب "أليكساندر موريه" ، و كتاب *"فى محكمة أوزير"* للكاتب "تيرينس دى كويسنا" . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن موضوع قطع رأس أوزير كما ورد فى العديد من المصادر البطلميه و الرومانيه و علاقته بالفلسفه الخيميائيه أنظر كتاب *"يا قلبى يا أمى"* للكاتبه "أليسون روبرتس" .

22) See Henri Frankfurt , *"Kingship and the Gods"* .

أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

23) See John Albert Wilson , *"The Culture of Ancient Egypt"* , Henri Frankfort , *"Before Philisophy"* , and Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* .

أنظر كتاب *"ثقافة مصر القديمه"* للكاتب "جون ألبرت ويلسون" ، و كتاب *"ما قبل الفلسفه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" ، و أيضا كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

24) Utterance 256 , section 301 (translated by Raymond Faulkner) .

تلاوه رقم ٢٥٦ ، فقره رقم ٣٠١ ، ترجمة "ريموند فوكنر" .

25) See Eric Uphill , *"The Egyptian Sed Festival Rites"* . That it is not a funerary text is also affirmed in Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* .

أنظر كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" . يؤكد "صامويل ميرسر" أيضا فى كتابه *"متون الأهرام"* أن هذا النص ليس نصا جنائزيا .

26) Utterance 256 , section 303 . See also utterance 518 , section 1197 , in the entrance corridor of the pyramids of Merenre , Pepi I , Pepi II , which is another instance of the gods disrobing . It reads as follows : "I found the gods standing wrapped in their garments , with their white sandals on their feet , they threw off their sandals on the ground and discarded their garments , 'we were not happy until you came down' , they said .." .

تلاوه رقم ٢٥٦ ، فقره رقم ٣٠٣ . أنظر أيضا تلاوه رقم ٥١٨ ، فقره رقم ١١٩٧ فى ممر الدخول بهرم الملك مرنرع و الملك بيبى الأول و الملك بيبى الثانى ، و هى تعتبر مثال آخر على ظهور الكائنات السماويه بدون ملابس (أو بدون حجاب) . جاء فى تلك التلاوه : وجدت الكائنات السماويه واقفه و هى تلتحف أثوابها و تنتعل صنادلها البيض ، و عند رؤيتى خلعوا جميعا نعالهم و ألقوا عنهم ثيابهم و قالوا لم تكتمل سعادتنا الا حين أتيت .

27) The following statement in Corpus Hermeticum , reiterates this profound truth : "The true human being is above even the gods .. For none of the heavenly gods will leave the heavenly frontiers and descend to earth , yet the human being rises up to the heavens .. and knows their hights and depths .. and what is even more remarkable than all of this , is that the human can become established on high WITHOUT EVEN LEAVING THE

EARTH" . What is spoken of as a universal human possibility in the Corpus Hermeticum was in Old Kingdom Egypt restricted to the king and a small spiritual elite .

العباره التاليه من *"متون هرمس"* و هى تعبر عن هذه الحقيقه : ان الانسان الحقيقى (الكامل) يفوق الكائنات السماويه ، لأن الكائنات السماويه لا تستطيع أن تخترق حدود عالمها السماوى و تنزل الى الأرض ، أما الانسان فهو يستطيع أن يصعد الى السماء و أن يسبر أغوارها و يصل الى منتهاها ، بل انه يستطيع أن يبلغ السموات العلى دون أن يبرح الأرض . يتحدث هذا النص من "متون هرمس" عن امكانيات متاحه للانسانيه كلها ، أما نصوص عصر الدوله القديمه فى مصر فهى تعنى الملك و نخبه روحيه من الكهنه .

28) For the understanding of *"bia"* as *"basin"* , see James Peter Allen , *"The Cosmology of the Pyramid Texts"* . Acording to Raymond Faulkner , *"The Ancient Egyptian Pyramid Texts"* , bia should be understood as *"visible canopy of the sky"* .

للاطلاع على ترجمة كلمة *"بيا"* الى "حوض" أنظر كتاب *"نشأة الكون فى متون الأهرام"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" يقول "ريموند فوكنر" فى كتابه *"متون الأهرام المصريه"* أن كلمة *"بيا"* تعنى "قبة السماء المنظوره" .

29) See Plato , *"Phaedrus"* , where he describes the immortal souls as "going outside" the vault of heaven and "standing upon the back of the universe" , where they are able to "contemplate what lies outside the heavens" . Compare with utterance 503 , section 1080 , in the pyramid of Pepi I , where the king states : "I am back to back with those northern gods of the sky , the circumpolar stars , therefore I shall not perish" . For the shamanic counterpart to this cosmic breakthrough in plane , see Holger Kalwit , *"Dreamtime and Inner Space"* , where he gives several examples of shamans entering the supercelestial spirit realm through "holes" or "windows" in the sky . The concept is that the stars are like little openings in the heavenly canopy , through which the supercelestial world of pure light sends its beams . In many shamanic traditions , the most important of these openings is the Pole Star , for it is on the cosmic axis of the world (axis mundi) that connects the different planes of reality and through which a breakthrough in plane can most easily be accomplished . For this cosmological concept , see Mircea Eliade , *"Shamanism"* , chapter 8 . Whether the ancient Egyptians subscribed to a similar concept is hard to tell . Militating against it is the evidence from the New Kingdom Book of Nut in the Cenotaph of Seti I , which describes the realm beyond the sky as one of infinite darkness rather than of light . This view , however , does belong to a period over a thousand years later than the Unas texts , and we must allow for both changes in theology and the changes in consciousness that the theology of Seti's time would refltect . In the Pyramid Texts , the infinite darkness of the Nun was the progenitor of the light-bearing creator god , Atum-Ra . It is possible that – in line with many mystical accounts of God's "darkness" – it is the only way we can experience the dazzling brilliance of the divine light-source . For the Heliopolitan creation account in the Pyramid Texts , see James Peter Allen , *"Genesis in Egypt"* . For a translation and commentary on the Book of Nut ,

see *''Genesis in Egypt''* . A brief discussion of what lies beyond the canopy of the sky is also to be found in James Peter Allen , *''The Cosmology of the Pyramid Texts''* .

أنظر محاورة *"فيدروس"* ، و فيها يصف أفلاطون اختراق الأرواح الخالده لقبة السماء و وقوفها على قمة الكون ، حيث تتأمل العالم الذى يقع فيما وراء السماء . قارن ذلك بالتلاوه رقم ٥٠٣ ، فقره رقم ١٠٨٠ بهرم الملك بيبى الأول ، و التى يقول فيها الملك : (أنا أرافق أرباب السماء الشماليه ، أنا رفيق النجوم القطبيه ، و لذلك لن أفنى) . فى الممارسات الشامانيه هناك أنماط مشابهه لهذا الاختراق لحدود الكون ، و يمكننا الاطلاع عليها فى كتاب *"زمن الحلم و الفضاء الباطنى"* للكاتب "هولجر كالويت" ، و فيه يسرد الكاتب العديد من الأمثله على انتقال الشامانز الى عوالم سماويه ماورائيه ، و ذلك بالمرور من خلال ثقوب أو نوافذ فى السماء . يعتقد الشامانز أن النجوم هى ثقوب صغيره فى قبة السماء ينفذ منها النور الينا قادما من عوالم الروح النقيه التى تقع فيما وراء السماء . يعتبر النجم القطبى فى أغلب المصادر الشامانيه أهم ثقوب السماء ، لأنه المحور الذى يصل مستويات الوجود المختلفه (الأرض / السماء / العالم السفلى) . من خلال هذا المحور يمكن للانسان أن يخترق حدود عالمه و ينتقل الى العوالم الماورائيه . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن ذلك المفهوم الكونى انظر الفصل الثامن من كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . من الصعب أن نجزم اذا كان المصريون القدماء قد عرفوا مفهوما كونيا مشابها . فهناك أدله تنفى ذلك ، و منها *"كتاب نوت"* المدون فى المقبرة الرمزيه للملك سيتى الأول بأبيدوس (من عصر الأسره ١٩ ، دوله حديثه) . يصف "كتاب نوت" العوالم التى تقع فيما وراء السماء بأنها عوالم تكتنفها ظلمه لانهائيه ، و هو ما يعنى أنها ليست عوالم نورانيه . و لكن هذه الرؤيه تنتمى لحقبه تاريخيه أتت بعد عصر نصوص هرم الملك ونيس بأكثر من ألف سنه ، و لذلك علينا أن نضع فى اعتبارنا امكانية حدوث تغيرات فى اللاهوت و فى الوعى الذى يعبر عنه اللاهوت فى عصر الملك سيتى الأول . جاء فى متون الأهرام أن الظلمه اللانهائيه التى تكتنف "نون" (مياه الأزل) هى الرحم الذى ولد منه النور الالهى ؛ و الذى تجلى منه الاله الخالق باسمه "آتوم رع" . و هنا تجدر الاشاره الى أن العديد من المصادر الصوفيه تحدثت عن الظلمه (الخفاء و الاحتجاب) التى تكتنف مصدر الوجود و ينبوع الخلق ، لذلك قد يكون المقصود هنا أن الظلمه هى الوسيله الوحيده التى يمكن من خلالها أن نختبر النور الالهى الذى انبثق من ذلك الينبوع الأزلى . للاطلاع على مذهب عين شمس فى الخلق كما ورد فى متون الأهرام ، و كذلك الاطلاع على ترجمه و تعليق لكتاب نوت أنظر كتاب *"قصة الخلق فى مصر القديمه"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" . و يمكن الاطلاع أيضا على نقاش مختصر حول ما الذى يوجد فيما وراء قبة السماء فى كتاب *"نشأة الكون فى متون الأهرام"* للكاتب "جيمس بيتر آلن"

30) Utterance 469 , section 907 . Note that wearing the leopard skin , Unas is clothed like a *''sem''* priest .

تلاوه رقم ٤٦٩ ، فقره رقم ٩٠٧ . هنا يرتدى الملك ونيس رداء كاهن *"سم"* (الكاهن المطلع على أسرار العالم الآخر) و هو عباره عن جلد الفهد .

31) See Plato , *''Timaeus''* .

أنظر محاورة *"تيمايوس"* لأفلاطون

32) Utterance 258 , section 308 (translated by Alexandre Piankoff) .

تلاوه رقم ٢٥٨ ، فقره رقم ٣٠٨ ، ترجمة "أليكساندر بيانكوف" .

33) Utterance 258 , section 311 (translated by Alexandre Piankoff) .

تلاوه رقم ٢٥٨ ، فقره رقم ٣١١ ، ترجمة "أليكساندر بيانكوف" .

34) According to Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* , the "dead" king is hear unequivocally identified with Horus , and the phrase "I am one who went and cam back" can only mean that "the deceased king defines himself as he who died and now lives again" . But the text actually states that he "came back" or returned – not "returned to life" but simply "returned" (in ancient Egypt *"ii"*) . The sense of the phrase as a whole is mystical or initiatory rather than mortuary .

يقول "صامويل ميرسر" فى كتابه *"متون الأهرام"* أن الملك المتوفى هنا لا شك أنه متحد بحورس ، و أن عبارة "أنا الذى ذهب ثم عاد من جديد" تعنى أن الملك المتوفى مات ثم عاد للحياه من جديد . و لكن النص يؤكد على أنه *عاد* ، و ليس *عاد للحياه* ، ببساطه عاد (و تنطق "اى" باللغه المصريه القديمه) . ان التلاوه بوجه عام أقرب الى وصف تجربه روحيه منه الى وصف شعيره جنائزيه .

35) The first line of text in the sarcophagus chamber (corresponding to the last line in the antechamber) is section 188cde-189a ("He lives – this Unas lives ! He is not dead – this Unas is not dead . He is not destroyed – this Unas is not destroyed ! He has not been judged – this Unas has not been judged ! He judges – this Unas judges !") The last line in the antechamber is section 316abc ("O Geb , bull of the sky , I'm Horus , my father's heir . I have gone and returned , the fourth of these four gods who have brought water , who have made a purification") .

جاء فى السطر الأول من الفقره ١٨٨ و ١٨٩ بغرفة التابوت - و التى تواجه السطر الأخير فى الغرفه الجانبيه : (انه يحيا ، ان ونيس هذا يحيا .. انه ليس ميتا ، ان ونيس هذا ليس ميتا .. انه لن يفنى ، ان ونيس هذا لن يفنى .. انه لم يخضع للمحاكمه ، ان ونيس هذا لم يخضع للمحاكمه .. انه يصدر الأحكام على الأرواح ، ان ونيس هذا يصدر الأحكام على الأرواح) . و السطر الأخير من الفقره ٣١٦ بالغرفه الجانبيه يقول : (يا "جب" ، يا ثور السماء ، أنا حورس ، وريث أبى . لقد ذهبت ثم عدت من جديد ، أنا رابع تلك الكيانات الالهيه التى أحضرت المياه و خلقت التطهر) .

36) Only one fragmentary utterance (utt. 411) survives from the south wall of the pyramid of Teti , apparently a ferryman text . In the pyramid of Pepi I , on the antechamber south wall there is just one short ascension text (utt. 488) , in which the king "grows wings as a falcon" in order to ascend to the sky . Merenre's south-wall texts are lost altogether , but on the antechamber south wall of Papi II's pyramid there are four complete texts in which the ascension motif is strong (utt. 333 , 508 , 509 and 565) and various fragments in which crossing the Field of Rushes is featured (utt. 419 , 265 and 325) and also overcoming obstacles or dangers (utt. Fr. 524 and fr. 703) . See appendix 2

لم يتبق لدينا من الجدار الجنوبى بهرم الملك تيتى سوى تلاوه غير كامله (تلاوه رقم ٤١١) ، و هى تتحدث عن المعداوى . و على الجدار الجنوبى من الغرفه الجانبيه بهرم الملك بيبى الأول هناك تلاوه واحده قصيره تتحدث عن معراج الملك للسماء (تلاوه رقم ٤٨٨) و فيها يوصف الملك بأنه اكتسب أجنحة كالصقر لكى يصعد الى السماء . أما التلاوات المسجله على الجدار الجنوبى بهرم الملك مرنرع فقد فقدت بالكامل . و على الجدار الجنوبى من الغرفه

الجانبيه بهرم الملك بيبى الثانى هناك أربع نصوص كامله تصف بوضوح معراج الملك للسماء (تلاوه رقم ٣٣٣ ، و ٥٠٨ و ٥٠٩ و ٥٦٥) ، و هناك أيضا أجزاء مهشمه من نصوص تتناول عبور الملك لحقول الايارو (تلاوه رقم ٤١٩ و ٢٦٥ و ٣٢٥) ، كما تصف اجتياز الملك لعقبات و مخاطر (تلاوه رقم ٥٢٤ و ٧٠٣ و هى غير كامله) . أنظر الملحق الثانى من هذا الكتاب .

37) Utterance 260 , section 317 (translated by Raymond Faulkner) . The word lacking is *"shu"* , and the passage could equally well be translated "while Shu was witness" , which is how Alexandre Piankoff chooses to translate it . Note that toward the end of the Old Kingdom , Shu's partner was increasingly identified with Maat , for which see Rundle Clark , "Myth and Symbol in Ancient Egypt" .

تلاوه رقم ٢٦٠ ، فقره رقم ٣١٧ ، ترجمة "ريموند فوكنر" . الكلمه الناقصه هى "شو" ، و يمكن أن تترجم الفقره الى (حين كان "شو" هو الشاهد) ، و هى الترجمه التى اختارها "أليكساندر بيانكوف" . لاحظ أن قرينة "شو" فى نهاية عصر الدوله القديمه تحولت الى "ماعت" (بدلا من تفنوت) . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن علاقة تفنوت بماعت أنظر كتاب "الرمز و الأسطوره فى مصر القديمه" للكاتب "راندل كلارك" .

38) See James Henry Breasted , *"The Development of Religin and Thought"* . See also John Gwyn Griffiths , *"The Conflict of Horus and Seth"* . Whether this judgement by Double Maat , set in the context of the Horus-Seth conflict , became the prototype for the judgement of the soul in the later Book of the Dead should probably remain an open question , but there can be no doubt as to its nonfunerary conext here . John Gwyn Griffiths , *"The Conflict of Horus and Seth"* , argues that gradually Horus – the original plaintiff in the trial – was replaced by Osiris , and cites CT29 as an important transitional text .

أنظر كتاب *"تطور الدين و الفكر فى مصر القديمه"* للكاتب "جيمس هنرى بريستد" . أنظر أيضا كتاب *"صراع حورس و ست"* للكاتب "جون جوين جريفيث" . قد يكون هذا الاحتكام الى ماعت المزدوجه فى سياق الصراع بين حورس و ست هو الصوره الأوليه لمحاكمه الأرواح التى ظهرت بعد ذلك فى "كتاب الموتى" (الخروج للنهار) ، و لكننا لا نستطيع أن نتأكد من ذلك بشكل قاطع ، و لذلك يبقى السؤال مفتوحا دون اجابه محدده . و لكن لا شك أن السياق هنا ليس جنائزيا . فى كتاب *"صراع حورس و ست"* يقول "جون جوين جريفيث" أن الطرف الذى أقام الدعوى فى المحكمه كان فى الأصل حورس ، و لكن بمرور الزمن حل أوزير محله ، و يستشهد بالنص رقم ٢٩ من متون التوابيت باعتباره نصا هاما يمثل مرحله انتقاليه .

39) See Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* . See also chap. 4 and chap. 7 .

أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" . أنظر أيضا الفصل الرابع و الفصل السابع من هذا الكتاب .

40) See chap. 7 , with note 57 and 58 .

أنظر الفصل السابع من هذا الكتاب ، ملحوظه رقم ٥٧ و ٥٨ .

41) See Gertie Englund , *"Akh - Une notion religieuse dans l'Egypt pharaonique"* . See also Gertie Englund , *"La lumiere et la repartition des texts"* .

أنظر كتاب *"ال آخ كمفهوم دينى فى مصر القديمه"* و كتاب *"معنى النصوص و ترتيبها"* للكاتبه "جيرتى انجلوند" .

42) Utterance 260 , section 318-19 . For the primary function of the kingship as being to establish and maintain *"maat"* throughout the land , see Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* , Siegfried Morenz , *"Egyptian Religion"* , and Stephen Quirke , *"The Cult of Ra"* . See also chap. 7 .

تلاوه رقم ٢٦٠ ، فقره رقم ٣١٨ و ٣١٩ . للاطلاع على وظيفة الملك الرئيسيه و هى اقامة ال "ماعت" (النظام / العدل / الاتزان) فى أنحاء الأرض أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" ، و كتاب *"الديانه المصريه"* للكاتب "زيجفريد مورينز" ، و كتاب *"ديانة رع"* للكاتب "ستيفن كويرك" . أنظر أيضا الفصل السابع من هذا الكتاب .

43) Utterance 260 , section 323 .

تلاوه رقم ٢٦٠ ، فقره رقم ٣٢٣

44) One of the most famous sequences of Coffin Texts is the *"Book of the Two Ways"* , in which the Underworld traveler has to negotiate a Gate of Fire and a Gate of Darkness . See CT 1037 .

يعتبر *"كتاب الطريقين"* من أهم فصول متون التوابيت ، و هو يصف عبور الروح المرتحله فى العالم السفلى لبوابتين : بوابه النار ، و بوابه الظلمه . أنظر النص رقم ١٠٣٧ من متون التوابيت .

45) Utterance 262 , section 327-28 . The phrase "Do not be unaware of" (or "ignorant of") translates the Egyptian "khem" , in the next line "know" translates the Egyptian "rekh" .

تلاوه رقم ٢٦٢ ، فقره رقم ٣٢٧ و ٣٢٨ . الكلمه المصريه القديمه التى تترجم الى "يجهل/لا يعرف" هى كلمة *"خم"* أما الكلمه التى تترجم الى "يعلم" فهى كلمة *"رخ"* .

46) Utterance 262 , section 334 . Raymond Faulkner , *"The Ancient Egyptian Pyramid Texts"* , interprets the path of the sehedu stars" as the Milky Way , while Samule Mercer , *"The Pyramid Texts"* , argues that they occupy the zodiacal belt and may be the planets . See also James Peter Allen , *"The Cosmology of the Pyramid Texts"* .

تلاوه رقم ٢٦٢ ، فقره رقم ٣٣٤ . فى كتابه *"متون الأهرام المصريه"* يفسر "ريموند فوكنر" كلمة "طريق نجوم سحدو" بأنها مجرة الطريق اللبنى . أما "صامويل ميرسر" فيقول فى كتابه *"متون الأهرام"* أن نجوم "سحدو" هى المجموعات النجميه التى تتكون منها دائرة البروج ، و قد تكون أيضا كواكب المجموعه الشمسيه . أنظر أيضا كتاب *"نشأة الكون فى متون الأهرام"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" .

47) Utterance 263 , section 337 . تلاوه رقم ٢٦٣ ، فقره رقم ٣٣٧

48) See James Henry Breasted , *“Development of Religion and Thought”* .

أنظر كتاب *"تطور الدين و الفكر فى مصر القديمه"* للكاتب "جيمس هنرى بريستد" .

49) Utterance 469 . تلاوه رقم ٤٦٩

50) See Mircea Eliade , *“Shamanism”* , and Piers Vitebsky , *“The Shaman”* .

أنظر كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" ، و كتاب *"الشامان"* للكاتب "بيرس فيتبسكى" .

51) See Samuel Mercer , *“The Pyramid Texts”* . This view was originally propounded by James Henry Breasted in *“The Development of Religion and Thought”* , and has continued to be the “standard” view . The two cults were supposedly syncretized for entirely nonreligious , political reasons . See , for example , Cyril Aldred , *“The Egyptians”* .

أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" . طرح هذا الرأى لأول مره فى كتاب *"تطور الفكر و الدين فى مصر القديمه"* للكاتب "جيمس هنرى بريستد" ، و استمر وجوده كرأى سائد فى علم المصريات . يفترض هذا الرأى أن تلك الشعائر قد امتزجت معا لأسباب سياسيه و ليس لأسباب دينيه . أنظر على سبيل المثال كتاب *"المصريون القدماء"* للكاتب "سيريل ألدريد" .

52) See Mircea Eliade , *“Shamanism”* . For the role of the Supreme Being , see Eliade , *“Shamanism”* , chapter 4 . For general discussion of dismemberment as an initiatory pattern , see Roger N. Walsh , *“The Spirit of Shamanism”* , Piers Vitebsky , *“The Shaman”* , and Mircea Eliade , *“Shamanism”* .

أنظر كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن دور الكيان الالهى الأسمى انظر الفصل الرابع من كتاب *"الشامانيه"* . للاطلاع على نقاش عام حول التمزق الى أشلاء باعتباره مرحله من مراحل تجربة الولاده الروحيه أنظر كتاب *"روح الشامانيه"* للكاتب "روجر والش" ، و كتاب *"الشامان"* للكاتب "بيرس فيتبسكى" و كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

53) According to Mircea Eliade , *“Shamanism”* , “[S]ymbolic ascent to heaven by stairs is typically shamanic” . Examples of ascent to the sky by ladder or stairway abound in his book . See , for example , 121-29 and 487-94 . See also page 273 with note 95 of his book . With respect to ascent in the form of a bird is the common property of all kinds of shamanism , not only the Turko-Mongol , but also the Arctic , American and Oceanian .

يقول "ميرسيا ايلياد" فى كتابه *"الشامانيه"* : (يعتبر الصعود الطقسى للسماء باستخدام سلم أو معراج من أهم الممارسات الشامانيه) . و قد أورد "ميرسيا ايلياد" العديد من الأمثله على صعود الشامانز للسماء باستخدام سلم أو معراج سماوى . أنظر على سبيل المثال الصفحات من ١٢١ الى ١٢٩ و من ٤٨٧ الى ٤٩٤ . أنظر أيضا صفحة

٢٧٣ و ملحوظه رقم ٩٥ من كتابه . أما الصعود للسماء فى هيئة طائر فهو من الأنماط السائده فى كل أنواع الممارسات الشامانيه ، و هو لا يقتصر فقط على الشعوب الترك - منغوليه ، و انما ينتشر أيضا لدى شعوب المناطق القطبيه الشماليه و عند سكان أمريكا الأصليين و سكان جزر المحيط الهادى .

54) Utterance 267 , section 364 (translated by Raymond Faulkner) . While the Pyramid Texts are generally reticent about the dismemberment , Unas's pyramid texts are also more reticent than most about the reconstitution of the body . For example , in the pyramid of Teti , the antechamber west wall includes an important "reconstitution ritual" sequence (utterance 364-74) , most of which is repeated on Pepi I's Merenre's and Pepi II's sarcophagus chamber west wall . A second reconstitution sequence , utt. 447-53 , also appears on the same sarcophagus chamber west wall (in full in Pepi I , and with minor variation in the others) . It will be recalled that Unas's sarcophagus chamber west wall was not inscribed with texts , as if the subject of dismemberment and reconstruction were too delicate a matter to express in writing .

تلاوه رقم ٢٦٧ ، فقره رقم ٣٦٤ ، ترجمة "ريموند فوكنر" . من الملاحظ أن متون الأهرام بوجه عام لا تتحدث بشكل مباشر عن تمزق أوزير الى أشلاء ، و أن نصوص هرم الملك ونيس أكثر تحفظا فى الحديث عن اعادة جمع أشلاء الجسد الأوزيرى . على سبيل المثال ، فى هرم الملك تيتى يحتوى الجدار الغربى لغرفة التابوت على سلسله من النصوص تصف طقس اعادة جمع أشلاء الجسد الأوزيرى (التلاوات من ٣٦٤ الى ٣٧٤) ، و معظم هذه التلاوات وردت فى هرم الملك بيبى الأول و الملك مرنرع و الملك بيبى الثانى على الجدار الغربى من غرفة التابوت . هناك مجموعه أخرى من نصوص اعادة جمع الأشلاء ، و هى التلاوات من ٤٤٧ الى ٤٥٣ ، و هى تظهر أيضا على نفس الجدار الغربى بغرفة التابوت (و نجد نسخه كامله منها فى هرم الملك بيبى الأول ، و نسخ أخرى بصيغ مختلفه فى أهرامات أخرى) . و هنا علينا أن نتذكر أن الجدار الغربى من غرفة التابوت بهرم الملك ونيس يخلو من النصوص ، و كأن تمزق الجسد الأوزيرى و اعادة جمع أشلائه فى نظر مدونى متون هرم الملك ونيس أقدس من أن تعبر عنه الكلمات .

55) Utterance 267 , section 365 (translated by Raymond Faulkner) .

تلاوه رقم ٢٦٧ ، فقره رقم ٣٦٥ ، ترجمة "ريموند فوكنر" .

56) Mircea Eliade , *"Shamanism"* , distinguishes between the "consecration" and the "initiation proper" , the former involving the dismemberment experience , the latter the ascent to the sky . See also Mircea Eliade , *"Rites and Symbols of Initiation"* .

فى كتاب *"الشامانيه"* يفرق الكاتب "ميرسيا ايلياد" بين *"التكريس"* و بين *"الولاده الروحيه بمعناها الحقيقى"* . فالتكريس يشمل تجربة التمزق الى أشلاء ، أما "الولاده الروحيه" فتشمل المعراج السماوى . أنظر أيضا كتاب *"طقوس و رموز الولاده الروحيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

57) See Natacha Rambova , *"The Symbolism of the Papyri"* , in *"Mythological Papyri"* , vol. 1 .

أنظر مقال "رمزية البردى" فى الجزء الأول من كتاب *"برديات ميثولوجيه"* للكاتبه "ناتاشا رامبوفا" .

58) See Alison Roberts , *"The Mystery Drama of Renewal : An Archaic Ritual"* (unpublished paper on the Ramesseum Dramatic Papyrus , 1989) .

أنظر الدراسه التى أجرتها الكاتبه "أليسون روبرتس" سنة ١٩٨٩ ميلاديه عن بردية الرامسيوم الدراميه بعنوان *"دراما تجدد الحياه : طقس من العصر العتيق"* ، و هى دراسه غير منشوره .

59) Ramesseum Dramatic Papyrus , scene 38 . See also chap. 3 .

بردية الرامسيوم الدراميه ، المشهد رقم ٣٨ . أنظر أيضا الفصل الثالث من هذا الكتاب .

60) Utterance 268 , section 370 . Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* , comments that the word *"kai"* (to be high) is used here "in reference to the brilliant symbols of the gods on standards raised aloft and carried in procession on feast days" .

تلاوه رقم ٢٦٨ ، فقره رقم ٣٧٠ . يقول "صامويل ميرسر" فى كتابه *"متون الأهرام"* أن كلمة "قاى" (مرتفع/عالى) فى هذا السياق تشير الى رموز ال "نترو" التى تحمل على أعمده مرتفعه و تتقدم المواكب الملكيه فى الأعياد .

61) Jeremy Naydler , *"Temple of the Cosmos"* .

أنظر كتاب *"معبد الكون"* للكاتب "جيرمى نيدلر" .

62) Utterance 268 , section 375 . The word "omnipotent" translates *"menekh"* written twice . Literally , "menekh is this Unas , being menekh" .

تلاوه رقم ٢٦٨ ، فقره رقم ٣٧٥ . الكلمه المصريه االقديمه التى تترجم الى "يمتلك قدره لامحدوده" هى كلمة "منخ" . تقول التلاوه حرفيا : ان ونيس هذا يمتلك قدره لامحدوده ، انه كلى القدره .

63) Utterance 269 , section 376-78 . تلاوه رقم ٢٦٩ ، فقره رقم ٣٧٦ و ٣٧٨

64) She is more usually depicted , however , with the face of a hippopotamus .

و لكنها فى الغالب تظهر بوجه أنثى فرس النهر .

65) Utterance 269 , section 38-82 (translated by Raymond Faulkner) .

تلاوه رقم ٢٦٩ ، الفقرات من ٣٨ الى ٨٢ ، ترجمة "ريموند فوكنر" .

66) See Jane Sellers , *"The Death of Gods in Ancient Egypt"* .

أنظر كتاب *"موت الآلهه فى مصر القديمه"* للكاتبه "جين سيللرز" .

67) See Mircea Eliade , *"Shamanism"* .

أنظر كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

68) See Mircea Eliade , *"Shamanism"* .

أنظر كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

69) Utterance 270 , section 383-84 .

تلاوه رقم ٢٧٠ ، فقره رقم ٣٨٣ و ٣٨٤ .

70) In the Coffin Texts , the traveler is subjected to a lengthly cross-examination . See CT395ff , but especially CT397 . In the *"Book of the Dead"* , the main ferryman text is BD99 , which parallels CT 397 .

فى متون التوابيت يخضع المرتحل للعديد من الاختبارات المعقده . أنظر النص رقم ٣٩٥ و ٣٩٧ من متون التوابيت . جاء ذكر المعداوى أيضا فى فى "كتاب الموتى" ، فصل رقم ٩٩ ، و هو يشبه النص رقم ٣٩٧ من متون التوابيت .

71) CT 397 , BD 99 . نص رقم ٣٩٧ من متون التوابيت و فصل رقم ٩٩ من كتاب الموتى

72) See Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* .

أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" .

73) See Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* . See also utterance 508 , section 1118 , where two vulture goddesses appear on the mountain of *"Sehseh"* .

أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" . أنظر أيضا التلاوه رقم ٥٠٨ ، فقره رقم ١١١٨ ، و التى تصف ظهور ربتين فى هيئة أنثى نسر فوق جبل "سحسح" .

74) For the *"djed"* as Hathor , see Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* . For the Sed festival connection with utterance 271 , see Edward F. Wente , *"Hathor at the Jubilee"* , who argues that during the Sed festival of Amenhotep III , there was a sacred marriage of Hathor and the king (identified with the sun god) : "This ritual enactment of the cosmological union of the sungod with his mother insured the king's symbolic rebirth at the end of the jubilee" . For the rebirth motif in the Sed festival of Amenhotep III , see Alison Roberts , *"Hathor Rising"* .

للاطلاع على رمزية عامود الجد و علاقته بحتحور أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" . للاطلاع على علاقة شعائر ال "حب سد" بالتلاوه رقم ٢٧١ أنظر كتاب *"حتحور فى يوبيلها"* ، و فيه يقول الكاتب "ادوارد وينتى" أن شعائر ال "حب سد" التى أقامها الملك أمنحتب الثالث اشتملت على زواج مقدس بين الملك (الذى اتحد باله الشمس) و بين حتحور : ان الملك فى هذا الطقس يحاكى الاتحاد الكونى بين اله الشمس و بين أمه ، و هذا الاتحاد هو الذى يضمن ولادة الملك من جديد ولاده سماويه روحيه فى ختام الشعائر . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن موضوع الولاده السماويه فى شعائر ال "حب سد" التى أقامها الملك أمنحتب الثالث أنظر كتاب *"اشراقة حتحور"* للكاتبه "أليسون روبرتس" .

75) The *"djed"* was raised at the end of the third festival of Amenhotep III , for which see Ahmed Fakhry , *"A Note on the Tomb of Kheruef at Thebes"* , also Alexandre Moret , *"Mystere egyptiens"* . While there is some evidence for its being raised at the end of other Sed festivals (e.g. the *djed* motif in the chambers under Zoser's pyramid) , we cannot be absolutely certain that this was the case .

اختتم عيد ال "حب سد" الثالث الذى أقامه الملك أمنحتب الثالث بطقس اقامة عامود الجد . للمزيد من المعلومات عن هذا الحدث أنظر كتاب *"ملاحظات على مقبرة خيرو اف فى طيبه"* للكاتب "أحمد فخرى" . أنظر أيضا كتاب *"الأسرار المصريه"* للكاتب "أليكساندر موريه" . هناك بعض الأدله على أن طقس اقامة عامود الجد كان يأتى فى ختام شعائر ال "حب سد" لملوك آخرين (على سبيل المثال ظهور عامود الجد فى الغرف التى تقع تحت هرم الملك زوسر) ، و لكن لا يمكننا التأكد من أن ذلك كان ينطبق على كل شعائر ال "حب سد" فى مصر القديمه .

76) Utterance 271 , section 390 . For the *"djed"* as world pillar , see Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* , Rundle Clark , *"Myth and Symbol in Ancient Egypt"* , and William Fix , *"Star Maps"* .

تلاوه رقم ٢٧١ ، فقره رقم ٣٩٠ . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن عامود الجد باعتباره محور الكون أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" ، و كتاب *"الرمز و الأسطوره فى مصر القديمه"* للكاتب "راندل كلارك" ، و كتاب *"خرائط النجوم"* للكاتب "ويليام فيكس" .

77) The shamanic literature would certainly support this . See Micrea Eliade , *"Shamanism"* .

من المؤكد أن الأدب الشامانى يدعم تلك الفكره . أنظر كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

78) For Nun as the fount and origin of the gods , see James Peter Allen , *"Genesis in Egypt"* .

للمزيد من المعلومات عن "نون" (مياه الأزل) باعتبارها الينبوع و الأصل الذى خرجت منه ال "نترو" أنظر كتاب *"نشأة الكون فى مصر القديمه"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" .

79) The texts that appear on the north wall of Pepi II's antechamber are utterance 303 , 304 , 305 , 308 and 310 . The north-wall texts from the pyramids of both Teti and Merenre are lost , and only a few fragments survive from the pyramid of Pepi I . These fragments are mostly ascension texts in which the king flies up as a bird to the sky (see utterance 302 , 626 , 627 and 704) . The pyramid of Pepi II is alone in preserving intact a sequence of texts , although its north wall has also suffered damage . See note 81 below .

التلاوات التى تظهر على الجدار الشمالى من الغرفه الجانبيه بهرم الملك بيبى الثانى هى تلاوه رقم ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٨ ، ٣١٠ . أما نصوص الجدار الشمالى بالغرفه الجانبيه بهرم الملك تيتى و هرم الملك مرنرع فهى مفقوده (بسبب تهشم الجدار) ، و فى هرم الملك بيبى الأول لم يتبق منها سوى أجزاء . تدور هذه الأجزاء المتبيقه فى هرم الملك بيبى الأول حول معراج الملك للسماء فى هيئة طائر (أنظر تلاوه رقم ٣٠٢ ، ٦٢٦ ، ٦٢٧ ، ٧٠٤) . أى

أن هرم الملك بيبى الثانى هو الهرم الوحيد الذى احتفظ بمجموعة التلاوات كامله ، رغم أن جداره الشمالى تعرض هو الآخر للتهشيم . أنظر ملحوظه رقم ٨١ من هذا الفصل .

80) The argument of James P. Allen , *"Reading a Pyramid"* , that the antechamber east-gable texts should be read after the south-wall texts is seriously weakened by the fact that only two Middle Kingdom tombs (of Senowsret-Ankh and of Siese) adopt this order , whereas several later copies of the Unas texts treat utterance 272 (at the end of Unas's south wall) as terminating the sequence (254-72) . Since one of these later copies follows utterance 272 with utterance 302 (the beginning of the ten north-wall texts) , and another with utterance 213 (the beginning of the sarcophagus chamber south wall) , the question of a "right sequence" seems to have run out of steam here . See James P. Allen , *"Reading a Pyramid"* . See also the discussion in Christopher Eyre , *"The Cannibal Hymn"* .

يناقش الكاتب "جيمس بيتر آلن" فى كتابه *"قراءة هرم"* الرأى القائل بأن نصوص الجمالون الشرقى بالغرفه الجانبيه بهرم الملك ونيس يجب أن تقرأ بعد نصوص الجدار الجنوبى . يفند "جيمس بيتر آلن" هذا الرأى و يقول أن هذا الترتيب لم يظهر سوى فى مقبرتين فقط من مقابر عصر الدوله الوسطى و هما مقبرة "سنوسرت عنخ" و مقبرة "سيسى" . أما النسخ المتأخره من نصوص هرم الملك ونيس فتضع التلاوه رقم ٢٧٢ (فى نهاية الجدار الجنوبى بهرم الملك ونيس) فى ختام المجموعة التى تشمل التلاوات من ٢٥٤ الى ٢٧٢ . و لأن واحده من تلك النسخ المتأخره تضع تلاوه رقم ٣٠٢ (و هى بداية التلاوات العشره على الجدار الشمالى) بعد تلاوه رقم ٢٧٢ ، و هناك نسخه أخرى متأخره تضع تلاوه رقم ٢١٣ (و هى بداية نصوص الجدار الجنوبى بغرفه التابوت) بعد تلاوه رقم ٢٧٢ ، لذلك فان السؤال حول الترتيب الصحيح هنا قد خرج عن سياقه . أنظر كتاب *"قراءة هرم"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" . أنظر أيضا النقاش الذى أورده الكاتب "كريستوفر آير" فى كتابه *"ترتيلة أكل لحوم البشر"* .

81) Although neither of the bull texts (utterance 306 and 307) is exactly replicated in Pepi II's pyramid , the closely parallel utterance 474 and 480 feature prominently on Pepi II's west wall , as they do on Pepi I's west wall . Utterance 474 also appears on Merenre's west wall .

ان التلاوات التى تتحدث عن الثور (تلاوه رقم ٣٠٦ و ٣٠٧) لم تظهر فى هرم الملك بيبى الثانى ، و لكن هناك تلاوات شبيهه لها ظهرت على الجدار الغربى بهرم الملك بيبى الثانى و أيضا هرم الملك بيبى الأول و هى التلاوه رقم ٤٧٤ و ٤٨٠ . كما تظهر التلاوه رقم ٤٧٤ أيضا على الجدار الغربى بهرم الملك مرنرع .

82) Utterance 366 , section 632 , reads as follows : "Your sister Isis comes to you , rejoicing for love of you . You have place her on your phallus and your seed issues into her , she being ready as Sothis" , and Horus-Soped has come forth from you as Horus who is in Sothis: . This utterance occurs in the pyramids of Merenre , Pepi I , Teti and Pepi II . See also the variant utterance 593 , section 1633 ff , which occurs in the pyramids of Pepi I , Merenre , and Pepi II .

جاء فى التلاوه رقم ٣٦٦ ، فقره رقم ٦٣٢ : ها قد أتتك أختك ايزيس ، و قلبها ينبض بالحب ، لقد وضعتها على عضوك الذكرى و سرت نطفتك بداخلها ، و قد تهيأت لك فى هيئة "سوبدت" (نجمة الشعرى) . لقد خرج منك "حور سوبد" (حورس الساطع) فى هيئة "حور الذى فى سوبدت" . وردت هذه التلاوه فى هرم الملك مرنرع و الملك بيبى الأول و الملك تيتى و الملك بيبى الثانى . أنظر أيضا الصياغه الأخرى للتلاوه رقم ٥٩٣ فقره رقم ١٦٣٣ ، و التى وردت هرم الملك بيبى الأول و الملك مرنرع و الملك بيبى الثانى .

83) This is made clear in section 460 . For the relationship between Sothis/Orion/Soped and Isis/Osiris/Horus , see George Hart , *"A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses"* .

يتضح ذلك فى الفقره رقم ٤٦٠ . للاطلاع على العلاقه بين *"سوبدت / أوريون / سوبد"* و بين *"ايزيس / أوزوريس / حورس"* أنظر كتاب *"قاموس آلهة مصر القديمه"* للكاتب "جورج هارت" .

84) In the phrase translated by Raymond Faulkner as "Men hide (dekh) , the gods fly away" (section 459) , the word *"dekh"* has the determinative of a hut with a low entrance near to the ground . Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* , suggests "Men bury themselves" thereby bringing out the Osirian implications of the contrast . The word translated as *"men"* is *"remit"* , which could be rendered as "ordinary people" in contrast to the divinized king .

فى العباره التى ترجمها "ريموند فوكنر" الى (البشر تختبئ ، و النترو تطير) ، وردت كلمة *"دخ"* (يختبئ) بمخصص على شكل كوخ بمدخل منخفض قريب من الأرض . و فى كتاب *"متون الأهرام"* يقترح "صامويل ميرسر" الترجمه التاليه : "البشر يدفنون" ، و بذلك يعبر النص عن مضمون أوزيرى هو الدفن للبشر فى مقابل تحليق النترو الى السماء . استخدم المصريون القدماء كلمة *"رميت"* للدلاله على البشر ، و هى تعبر عن عامة الناس ، فى مقابل الملك الذى صار ينتمى للعالم الالهى .

85) For evidence of the use of masks in Egyptian ritual , see Robert Kriech Ritner , *"The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice"* , and Jeremy Naydler , *"Temple of the Cosmos"* . For costumes in shamanic ritual , see Piers Vitebsky , *"The Shaman"* .

للاطلاع على الأدله التى تؤكد استخدام قدماء المصريين لأقنعه فى طقوسهم الدينيه أنظر كتاب *"آليات الممارسات السحريه فى مصر القديمه"* للكاتب "روبرت كريتش ريتنر" ، و كتاب *"معبد الكون"* للكاتب "جيرمى نيدلر" . للاطلاع على مزيد من المعلومات عن عباءات ت الشامانز فى الطقوس الشامانيه أنظر كتاب *"الشامان"* للكاتب "بيرس فيتبسكى" .

86) The claws of Unas are said to be "the fangs of Him of the Cerastes (horned viper) Mountain nome" (section 461) . The Cerastes Mountain nome (*tjebu*-nome) worshipped Anti , a falcon god named The Clawed One (Dunanwy) , a form of Horus associated especially with the eastern sky .

توصف مخالب الملك ونيس بأنها "أنياب ذلك الذى ينتسب الى اقليم جبل الحيه ذات القرنين" (فقره رقم ٤٦١) . كان ذلك الاقليم (و يقع بمحافظة سوهاج) يقدس النتر "آنتى" ، و هو أحد أشكال حورس التى ترتبط بشكل خاص بالسماء الشرقيه ، و يظهر فى الفن المصرى هيئة صقر و يلقب ب "ذى المخالب" .

87) Utterance 302 , section 463 . تلاوه رقم ٣٠٢ ، فقره رقم ٤٦٣

88) See Terence DuQuesne , *"Anubis e il Ponte"* . For travelling to the sky on the celestial sledge , see Terence DuQuesne , *"Jackal at the Shaman's Gate"* . References in the Pyramid Texts to this event include utterance 330 , section 539 , utterance 437 , section 800 and utterance 485 , section 1036 .

أنظر كتاب *"أنوبيس و أرواح الغرب"* للكاتب "تيرينس دى كويسنا" . للاطلاع على ارتحال الملك الى السماء فوق الزحافه السماويه أنظر كتاب *"ابن آوى على بوابة الشامان"* للكاتب "تيرينس دى كويسنا" . جاء ذكر هذا الارتحال فى متون الأهرام فى تلاوه رقم ٣٣٠ ، فقره رقم ٥٣٩ ، و تلاوه رقم ٤٣٧ ، فقره رقم ٨٠٠ ، و تلاوه رقم ٤٨٥ ، فقره رقم ١٠٣٦ .

89) For the role of Wepwawet in the Sed festival , see Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* . Also Eric Uphill , *"The Egyptian Sed-Festival Rites"* . The appearance of both the Wepwawet standard and the tambourine or drum , which is his special instrument , carried in procession as the king stands in front of the tomb , can be seen in the Sed festival reliefs of both Niuserre and Osorkon II . See Friedrich von Bissing and Hermann Kees , *"Das Re-Heiligtum des Koenigs Ne-woser-re"* , volume 2 , and Edouard Naville , *"The Festival Hall of Osorkon II"* . For the tambourine as the instrument of Anubis/Wepwawet , see Terence DuQuesne , *"Jackal at the Shaman's Gate"* . For the relationship of the *"shedshed"* to the Sed festival , see Alexandre Moret , *"Mysteres egyptiens"* , who believes it possible that the name of the Sed festival may be derived from the *"shedshed"* .

للاطلاع على دور "ويبوايت" (فاتح الطرق) فى شعائر ال "حب سد" أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" . أنظر أيضا كتاب *"شعائر ال حب سد المصريه"* للكاتب "ايريك أبهيل" . ظهر "ويبوايت" فى هيئة ابن آوى مرفوع على عامود و كذلك ظهر الدف و هو أداته الموسيقيه الخاصه أمام الملك الواقف أمام مقبره فى مناظر ال "حب سد" الخاصه بالملك "نى أوسر رع" و الملك "أوزوركون الثانى" . أنظر الجزء الثانى من كتاب *"معبد الشمس الذى شيده الملك نى أوسر رع"* للكاتبين "فريدريش فون بيسينج" و "هرمان كييس" ، و كتاب *"قاعة احتفالات الملك أوزوركون الثانى"* للكاتب "ادوارد نافيل" . للاطلاع على المزيد من المعلومات عن الدف باعتباره الأداه الموسيقيه الخاصه بويبواويت و أنوبيس أنظر كتاب *"ابن آوى على بوابة الشامان"* للكاتب "تيرينس دى كويسنا" . للاطلاع على علاقة ال *"شدشد"* بشعائر ال "حب سد" أنظر كتاب *"الأسرار المصريه"* للكاتب "أليكساندر موريه" يعتقد "أليكساندر موريه" أن اسم عيد ال "حب سد" ربما كان مشتقا من كلمة *"شدشد"* .

90) Utterance 303 , section 466 (translated by Raymond Faulkner) .

تلاوه رقم ٣٠٣ ، فقره رقم ٤٦٦ ، ترجمة "ريموند فوكنر" .

91) Section 466 . The texts is quite clear as to the identity of Unas as Horus , See Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* .

فقره رقم ٤٦٦ . كان النص واضحا تماما حينما وحد هوية الملك ونيس بحورس . أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" .

92) Terence DuQuesne , *"Jackal at the Shaman's Gate"* .

أنظر كتاب *"ابن آوى على بوابة الشامان"* للكاتب "تيرينس دى كويسنا" .

93) See Mircea Eliade , *"Shamanism"* . For the meaning of *"peter"* , see Raymond Faulkner , *"A Concise Dictionary of Middle Egyptian"* , and Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* .

أنظر كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . للاطلاع على معنى كلمة *"بتر"* المصريه القديمه أنظر كتاب *"قاموس مختصر للغه المصريه الوسيطه"* للكاتب "ريموند فوكنر" ، و كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" .

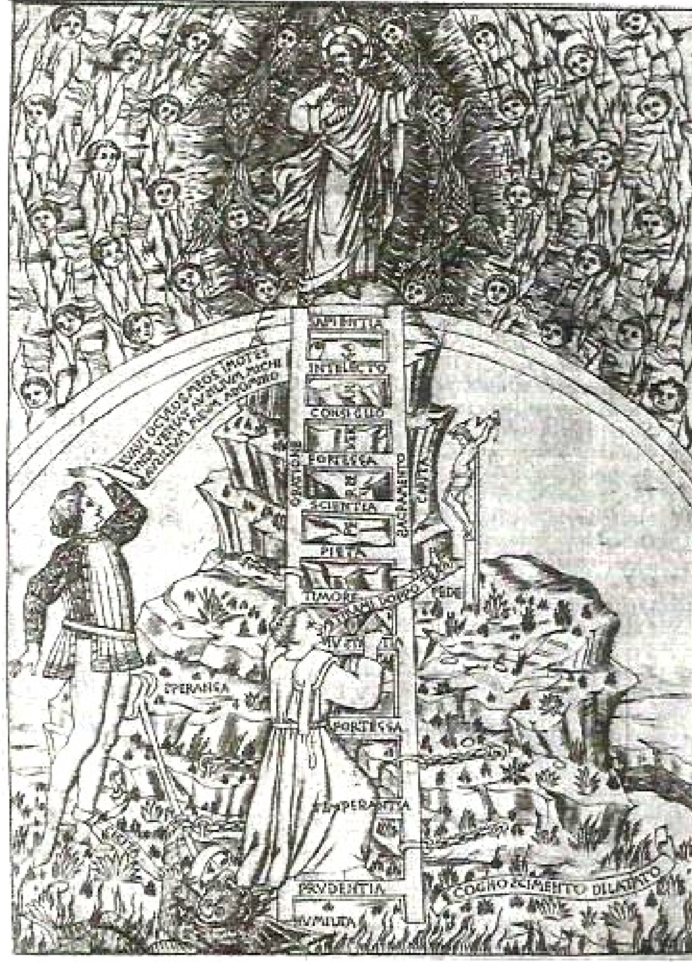
94) For Falcon City being the royal residence on earth , see Raymond Faulkner , *"The Ancient Egyptian Pyramid Texts"* .

للاطلاع على المزيد من المعلومات عن مدينة الصقر و هى مقر اقامة الملك على الأرض أنظر كتاب *"متون الأهرام المصريه"* للكاتب "ريموند فوكنر" .

95) "Honourable Ones" is Samuel Mercer's translation . Alexandre Piankoff gives "honourable dead" . Raymond Faulkner , however , gives "herbs" , which seems unlikely . See Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* , for the reasons why the reference is almost certainly to the dead .

"المبجلون" هى ترجمة "صامويل ميرسر" . أما ترجمة "أليكساندر بيانكوف" فهى "الموتى المبجلون" . ترجمها "ريموند فوكنر" الى "أعشاب" و لكنها ترجمه لا تناسب السياق . للاطلاع على الأسباب التى تجعلنا نتأكد أن المقصود هنا هم الموتى أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" .

96) For Jacob's ladder , see *"Genesis"* 28:12 . For the Orphic ladder , see Arthur Bernard Cook , *"Zeus : A Study in Ancient Religion"* , vol. 3. For the Mithraic ladder , see Franz Cumont , *"Astrology and Religion among the Greeks and Romans"* . An illustration of the Christian ladder of virtue , from the fifteenth century Italian engraving is reproduced below .



للاطلاع على معراج يعقوب أنظر "سفر التكوين" . للاطلاع على معراج أورفيوس أنظر الجزء الثالث من كتاب ***"زيوس : دراسه للأديان القديمه"*** للكاتب "آرثر برنارد كوك" . للاطلاع على معراج ميثرا أنظر كتاب ***"علم الأسترولوجي و الدين عند الاغريق و الرومان"*** للكاتب "فرانز كيومونت" . الشكل السابق يصور معراج الفضيله فى المسيحيه كما تخيله فنانو ايطاليا فى القرن الخامس عشر الميلادى .

97) For the ladder in the shamanic tradition , see Mircea Eliade , *"Shamanism"* . For photographs of shamanic rituals involving ladders , see Joan Halifax , *"Shaman : The Wounded Healer"* . See also chapter 8 .

للاطلاع على معراج الشامانيه أنظر كتاب ***"الشامانيه"*** للكاتب "ميرسيا ايلياد" . للاطلاع على صور فوتوغرافيه لطقوس شامانيه تتضمن طقس المعراج أنظر كتاب ***"الشامان : الطبيب الجريح"*** للكاتبه "جوان هاليفاكس" . أنظر أيضا الفصل الثامن من هذا الكتاب .

98) Utterance 305 , section 474 . The transliteration *"khat"* should strictly speaking be *"shat"* , but after the Old Kingdom , *"sh"* is often replace by *"kh"* , and "shat" came to be spelled "khat" .

تلاوه رقم ٣٠٥ ، فقره رقم ٤٧٤ . كلمة *"خات"* المصريه القديمه كانت فى الأصل *"شات"* ، و لكن بعد انتهاء عصر الدوله القديمه تحول حرف ال "ش" الى "خ" ، و تحولت *"شات"* الى *"خات"* .

99) Utterance 306 , section 479-80 . The text is not completely clear , but this seems the most likely interpretation . See Alexandre Piankoff , *"The Pyramid of Unas"* .

تلاوه رقم ٣٠٦ ، فقره رقم ٤٧٩ و ٤٨٠ . ان النص ليس واضحا تماما ، و لكن هذا التفسير يبدو هو الأرجح . أنظر كتاب *"هرم الملك ونيس"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" .

100) Utterance 306 , section 478-79 . For the role of the spirits of Pe and Nekhen in the Sed festival , see Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* . The spirits of Pe appear falcon headed on monuments while spirits of Nekhen are jackal-headed . For this and their representing repectively , heaven and earth , see Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* , and Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* . Note that the spirits of Nekhen witnessed the rites performed by the king in utterance 255 , immediately preceding his coronation in utterance 256 on the antechamber west wall .

تلاوه رقم ٣٠٦ ، فقره رقم ٤٧٨ و ٤٧٩ . للاطلاع على دور أرواح "نخن" و أرواح "بى" فى شعائر ال "حب سد" أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" . تظهر أرواح "بى" (بوتو) فى الفن المصرى برأس صقر أما أرواح "نخن" فتظهر برأس ابن آوى . للاطلاع على رمزية أرواح "نخن" و أرواح "بوتو" باعتبارها تمثل الأرض و السماء أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" ، و كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" . لاحظ أن أرواح "نخن" كانت شاهده على الطقوس التى يؤديها الملك فى التلاوه رقم ٢٥٥ ، و التى تسبق تتويجه مباشرة فى التلاوه رقم ٢٥٦ المسجله على الجدار الغربى بالغرفه الجانبيه .

101) Utterance 306 , section 481 . تلاوه رقم ٣٠٦ ، فقره رقم ٤٨١

102) Utterance 306 appears in variant form in the pyramids of Pepi I , Merenre and Pepi II as utterance 474 , which belongs to a sequence of eight utterances (utterance 470-77) in the middle of Pepi I's west wall . The sequence begins (utt. 470) with an address to the red and white crowns as the "mothers" of the reborn king , who is also referred to as a "great wild bull" . He ascends to the sky , where he meets the ancesters (The Followers of Horus) and gods (utt. 471) , encounters the "bull of the gods" (utt. 472) , crosses the celestial river , and is reborn as Horus in the Akhet (utt. 473) . Finally , in utt. 474 , the king is met by Isis and Nephthys as he ascends the ladder to the stars . As in utterance 306 , the king meets the divinized ancestral spirits of Pe and Nekhen , while the realms of the earth god Geb are given to the king , who is then hailed as "the firmest of the Wild

Bulls" . Clearly describing a ritual , the utterance (section 945) ends with the directions : "Recite four times : O King , long endure ! You are long enduring !" . The parallel with the Unas north wall is clear , but so also is the fact we are dealing here with a kingship ritual that does not necessarily have any implications .

ظهرت التلاوه رقم ٣٠٦ بصيغ مختلفه فى هرم الملك بيبى الأول و الملك مرنرع و الملك بيبى الثانى تحت رقم ٤٧٤. ينتمى هذا النص الى مجموعه مكونه من ٨ تلاوات (التلاوات من ٤٧٠ الى ٤٧٧) مسجله فى منتصف الجدار الغربى بهرم الملك بيبى الأول . تبدأ المجموعه بالتلاوه رقم ٤٧٠ و التى تخاطب التاج الأحمر و التاج الأبيض باعتبارهما أمهات الملك الذى ولد من جديد و الذى يوصف بأنه "الثور البرى العظيم" . يصعد الملك للسماء حيث يقابل أرواح الأجداد من ال "شمسو حور" (أتباع حورس) و يقابل الكائنات السماويه (تلاوه رقم ٤٧١) ، و يقابل ثور الكائنات السماويه (تلاوه رقم ٤٧٢) ، و يعبر النهر السماوى ، ثم يولد من جديد فى ال "آخت" فى هيئة حورس (تلاوه رقم ٤٧٣) . و أخيرا تستقبله ايزيس و نفتيس عند صعوده المعراج لكى يصل الى النجوم (تلاوه رقم ٤٧٤) . و كما جاء فى التلاوه رقم ٣٠٦ ، يقابل الملك أرواح "نخن" و أرواح "بوتو" و هم الأجداد المبجلين ، و يوهب ملكوت "جب" (رب الأرض) الذى يوصف بأنه "أقوى الثيران البريه" . من الواضح أن التلاوه تصف طقسا ، فهى تنتهى (فى الفقره ٩٤٥) بصيغه تكرر أربع مرات فى الاتجاهات الأربعه و تخاطب الملك فى كل مره بعبارة : (عسى أن تخلد أيها الملك ، و عسى أن تحيا الى الأبد) . يتضح التشابه بين هذه التلاوه و بين التلاوات المسجله على الجدار الشمالى بهرم الملك ونيس ، كما يتضح أيضا أن هذه التلاوه تدور حول شعيره ملكيه لا تحمل تلميحات معينه .

103) For the cult of the Mnevis bull at Heliopolis , see Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* . See also Stephen Quirke , *"The Cult of Ra"* .

للاطلاع على شعائر ثور *"مر ور"* بعين شمس أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" . أنظر أيضا كتاب *"ديانة رع"* للكاتب "ستيفن كويرك" .

104) Utterance 307 , section 486 .

تلاوه رقم ٣٠٧ ، فقره رقم ٤٨٦

105) Utterance 307 , section 482 .

تلاوه رقم ٣٠٧ ، فقره رقم ٤٨٢

106) Utterance 307 , section 486 . The word *"generates"* translates *"mesi"* (literally , "give birth") . The word *"continuously"* translates *"djeretch"* , implying continuity in the past as well as the future . See Raymond Faulkner , *"The Ancient Egyptian Pyramid Texts"* . For *"djer"* see Raymond Faulkner , *"A Concise Dictionary of Middle Egyptian"* . Both Raymond Faulkner and Alexandre Piankoff emphasize the continuity of the generative process in their translations of the last sentence of this passage , while Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* , states : "[t]he sentence is an echo of what is true of Re that he daily comes forth from the earth and the sky" .

تلاوه رقم ٣٠٧ ، فقره رقم ٤٨٦ . الكلمه المصريه القديمه التى ترجمت الى "ينجب" هى كلمة *"مسى"* و معناها الحرفى "يلد" . و الكلمه المصريه القديمه التى ترجمت الى "دائما" هى كلمة "دجرت" ، و هى تعنى ضمنيا

الاستمراريه فى الزمن الماضى و أيضا فى المستقبل . أنظر كتاب *"متون الأهرام المصريه"* للكاتب "ريموند فوكنر" . للاطلاع على معنى كلمة *"دجر"* أنظر كتاب *"قاموس مختصر للغه المصريه الوسيطه"* للكاتب "ريموند فوكنر" . يؤكد كل من "ريموند فوكنر" و "أليكساندر بيانكوف" على استمرارية عملية الخلق فى ترجمتهم للعباره الأخيره من هذه الفقره ، أما "صامويل ميرسر" فيقول فى كتابه "متون الأهرام" : ان هذه العباره تصف حقيقة "رع" ، و هى أنه فى كل يوم يولد مجددا من الأرض و السماء .

107) "What India can teach us" , in Civilization in Transition , vol. 10 of *"The Collected Works of C.G. Jung"* .

أنظر مقال *"ما الذى يمكن أن نتعلمه من الهند"* ، فى الجزء العاشر من الأعمال الكامله لعالم النفسى السويسرى "كارل جوستاف يونج" .

108) Utterance 308 , section 489 . The other similes in the text are also of maternal relationships : Nehebkau to Selkit , Sobek to Neith and Seth (more problematically) to the "two harmonious ones" , whose identitiy is not stated .

تلاوه رقم ٣٠٨ ، فقره رقم ٤٨٩ . التشبيهات الأخرى فى النص تصف علاقات أمومه ، مثل علاقة "نحب كاو" بأمه "سلكيت" ، و علاقة "سوبك" بأمه "نيت" ، و علاقة "ست" باثنتين من الأمهات يطلق عليهما لقب "المتناغمتان" ؛ لم يتمكن علماء المصريات من تحديد هويتهما ، و هو ما يسبب اشكاليه فى فهم هذه العلاقه .

109) See Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* .

أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" .

110) Utterance 309 , section 491 . تلاوه رقم ٣٠٩ ، فقره رقم ٤٩١

111) Utterance 310 , section 493 . تلاوه رقم ٣١٠ ، فقره رقم ٤٩٣

112) The two-headed planet Venus reproduced below is from Wallis Budge , *"The Gods of the Egyptians"* , and belongs to a later period . For the two-headed gods of the "Book of What is in the Underworld" , see Alexandre Piankoff , *"The Tomb of Ramesses VI"* .



الشكل السابق يصور كوكب فينوس برأسين ، و هو من كتاب *"آلهة المصريين"* للكاتب "والس بدج" . ينتمى هذا المشهد للعصر المتأخر . للاطلاع على الكائنات الماورائيه التى ظهرت برأسين فى كتاب ال "ايمى دوات" (ما هو كائن فى العالم الآخر) أنظر كتاب *"مقبرة الملك رمسيس السادس"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" .

113) Utterance 311 , section 495 (translated by Raymond Faulkner , slightly modified) .

تلاوه رقم ٣١١ ، فقره رقم ٤٩٥ ، ترجمة "ريموند فوكنر" ، مع اضافة بعض التعديلات .

114) For the hieroglyph of the platform with steps , see Alexandre Piankoff , *"The Pyramid of Unas"* . Depictions of the throne within the booth set on a stepped platform abound in Sed festival representations , from that of King Narmer to those of Amenhotep III and Ososkon II .

للاطلاع على مغزى الرمز الهيروغليفى على شكل هرم مدرج أنظر كتاب *"هرم الملك ونيس"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" . ظهر مشهد العرش الملكى داخل مقصوره مرفوعه على منصة تتويج يصل اليها الملك بارتقاء درجات سلم فى أغلب مناظر ال "حب سد" من عصر الملك نارمر (أول ملوك الأسره الأولى ، حوالى ٣٣٠٠ سنه قبل الميلاد) الى عصر الملك أمنحتب الثالث (أسره ١٨ ، دوله حديثه ، حوالى ١٣٨٠ سنه قبل الميلاد) و عصر الملك أوزوركون الثانى (أسره ٢٢ ، حوالى ٨٧٠ سنه قبل الميلاد) .

115) See chapter 3 .

أنظر الفصل الثالث

116) Utterance 311 , section 498 .

تلاوه رقم ٣١١ ، فقره رقم ٤٩٨

117) Utterance 311 , section 499 .

تلاوه رقم ٣١١ ، فقره رقم ٤٩٩

118) For Wadjet , see Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* . For Wadjet in raltion to Nekhbet , see Henri Frankfort , *"Kingship and the Gods"* .

للاطلاع على المزيد من المعلومات عن "وادجت" أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" . للاطلاع على علاقة "وادجت" ب "نخبت" أنظر كتاب *"الملكيه و الآلهه"* للكاتب "هنرى فرانكفورت" .

119) See chapter 7 . أنظر الفصل السابع

CHAPTER 9 (الفصل التاسع) :-

01) See Christopher Eyre , *"The Cannibal Hymn"* , who also notes the similarly self-contained positioning of this text in the pyramid of Teti – the only other pyramid in which it is found – where it straddles the east wall and gable between utterance 399 and 400 . For a discussion of the difficulty of assigning the antechamber east-gable texts to a specific sequence , see chapter 8 , note 79 of the present study .

فى كتاب *"ترتيلة اكل لحوم البشر"* يذكر الكاتب "كريستوفر آير" أن هذه التلاوه توجد أيضا فى موضع مستقل بذاته فى هرم الملك تيتى ، و هو الهرم الوحيد الآخر الذى ظهرت فيه هذه التلاوه بعد هرم الملك ونيس . توجد التلاوه على الجدار و الجمالون الشرقى من هرم الملك تيتى و تحتل موقعا بين تلاوه رقم ٣٩٩ و تلاوه رقم ٤٠٠ . من الصعب أن نعثر على تسلسل واضح لنصوص الجمالون الشرقى بالغرفه الجانبيه بهرم الملك ونيس ، و يمكن للقارئ الاطلاع على نقاش حول هذه النصوص فى ملحوظه رقم ٧٩ من الفصل الثامن من هذا الكتاب .

02) Utterance 273-74 , section 393 . تلاوه رقم ٢٧٣ و ٢٧٤ ، فقره رقم ٣٩٣

03) See Erik Hornung , *"Conceptions of God in Ancient Egypt"* .

أنظر كتاب *"مفهوم الاله فى مصر القديمه"* للكاتب "ايريك هورنونج" .

04) Utterance 273-74 , section 394 . See Terence DuQuesne , *"Jackal at the Shaman's Gate"* . See also chapter 8 of the present study .

تلاوه رقم ٢٧٣ و ٢٧٤ ، فقره رقم ٣٩٤ . أنظر كتاب *"ابن آوى على بوابة الشامان"* للكاتب "تيرينس دى كويسنا" . أنظر أيضا الفصل الثامن من هذا الكتاب .

05) Utterance 273-74 , section 395 . تلاوه رقم ٢٧٣ و ٢٧٤ ، فقره رقم ٣٩٥

06) Utterance 307 , section 486 . See chapter 8 , with note 104 .

تلاوه رقم ٣٠٧ ، فقره رقم ٤٨٦ . أنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب ، ملحوظه رقم ١٠٤ .

07) Utterance 273-74 , section 396-97 . See chapter 8 for comparison with utterance 254 .

تلاوه رقم ٢٧٣ و ٢٧٤ ، فقره رقم ٣٩٦ و ٣٩٧ . أنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب بخصوص المقارنه مع التلاوه رقم ٢٥٤ .

08) Utterance 273-74 , section 398 . These spirits and helpers are revealed in section 400-403 to include spirit messengers , a "horn grasper" who lassoes other spirits , a serpent guardian , a spirit who binds other spirits , one who kills them , another who cut them up , and another who cook them . For helping spirits in shamanism , see Mircea Eliade , *"Shamanism"* . See also note 15 below for a rather different interpretation of the meaning of this passage .

تلاوه رقم ٢٧٣ و ٢٧٤ ، فقره رقم ٣٩٨ . تصف الفقرات من ٤٠٠ الى ٤٠٣ هذه الأرواح المساعده و المرشده و تقول أن منها أرواح تنقل رسائل من عالم الى آخر ، و منها أرواح ذوات قرون تقوم باصطياد الأرواح الأخرى ، و منها حراس فى هيئة حيات ، و أرواح تقوم بتقييد غيرها من الأرواح ، و أخرى تقوم بقتلها ، و هناك من تقوم بتقطيع أوصال الأرواح الأخرى و طهيها . للاطلاع على الأرواح المساعده و المرشده فى الممارسات الشامانيه أنظر كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . للاطلاع على تفسير آخر لهذه الفقره أنظر أيضا ملحوظه رقم ١٥ من هذا الفصل .

09) Utterance 273-74 , section 403-4 (translated by Raymond Faulkner) .

تلاوه رقم ٢٧٣ و ٢٧٤ ، فقره رقم ٤٠٣ و ٤٠٤ ، ترجمة "ريموند فوكنر" .

10) Section 409-10 , section 411 , section 413 .

فقره رقم ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٣ .

11) Section 406 and 407 . The word *"power"* translater *"sekhem"* .

فقره رقم ٤٠٦ و ٤٠٧ . الكلمه المصريه القديمه التى تدل على القوه هى كلمة *"سخم"* .

12) See Robert Kriech Ritner , *"The Mechanics if Ancient Egyptian Magical Practice"* .

أنظر كتاب *"آليات الممارسات السحريه فى مصر القديمه"* للكاتب "روبرت كريتش ريتنر" .

13) See Piers Vitebsky , *"The Shaman"* . According to Vitebsky , in Peru the shaman's phlegm is called *"yachay"* , which is derived from the verb meaning *"to know"* . It therefore represents power as knowledge . The shaman is also able to regurgitate some of this phlegm and give it to a pupil to drink , in order to pass on his knowledge and power .

أنظر كتاب *"الشامان"* ، و فيه يقول الكاتب "بيرس فيتبسكى" أن سكان بيرو يطلقون على العصاره التى تفرزها معدة الشامان اسم *"ياشاى"* ، و هى كلمه مشتقه من فعل معناه "يعرف" . أى أن هذه الكلمه تعبر عن القوه الروحيه التى يكتسبها الانسان بفضل المعرفه . يستطيع الشامان أن يجتر بعضا من هذه العصاره و يعطيها لتلميذه ليشربها ، و بذلك ينقل الأستاذ الى تلميذه بعضا من علمه و قدراته الروحيه .

14) See Sergei Mikhailovich Shirokogoroff , *"The Psychomental Complex of the Tungus"* , quoted in Merete Demant Jakobson , *"Shamanism"* .

أنظر مقال *"التكوين النفسي و العقلي لشعوب التونجوس"* للكاتب "سيرجى ميخائيلوفيتش شيروكوجوروف" ، و قد ورد فى كتاب *"الشامانيه"* للكاتبه "ميريت ديمانت جاكوبسون" .

15) An interpretation first proposed by Siegfried Schott , *"Bemerkungen zur Aegyptischen Pyramidenkult"* , and more recently by Christopher Eyre , *"The Cannibal Hymn"* , chapter 9 . According toe Christopher Eyre , reference to "the magic of the gods" in section 400-403 should be interpreted as the parts of the sacrificial bull , but it is hard to see why . The only explicit bull imagery in the Cannibal Hymn relates to the king as the victorious bull of the sky , rather than to any sacrificial bull . Christopher Eyre argues that the sacrificial bull is at the beginning of the text initially identified with the king (76-80) , but subsequently with "the magic of the gods" , which the king himself (no longer a bull) then consumes . For the bull's identity to change in this way during such a highly charged ritual does intuitively seem implausible , and casts serious doubt on the interpretation of this text as a slaughter ritual text . While the bull itself may be , as Eyre argues , a contradictory symbol , representing the forces both of destructive chaos and of power , dominance , and virility , it is questionable whether this symbolic ambivalence of the bull would have been ritually enacted with one and the same bull taking on the role of both "victorious king" and "victim to be slaughtered" .

طرح هذا التفسير لأول مره فى كتاب *"ملاحظات على شعائر الأهرام"* للكاتب "زيجفريد شوت" ، ثم ظهر بعد ذلك فى الفصل التاسع من كتاب *"ترتيلة أكل لحوم البشر"* للكاتب "كريستوفر آير" . يقول "كريستوفر آير" أن سحر الكائنات السماويه الذى ورد فى الفقرات من ٤٠٠ الى ٤٠٣ هو أجزاء الثور الذى يذبح و يقدم كأضحيه ، و لكنه لا يوضح أسباب هذا التفسير . و هنا علينا أن ننتبه الى أن "ترتيلة أكل لحوم البشر" لا تحتوى على أى اشاره صريحه لثور الأضحيه ، و الاشاره الوحيده الصريحه للثور فى هذه الترتيلة هى وصف الملك بأنه ثور السماء المنتصر . يقول "كريستوفر آير" أن ثور الأضحيه اتحد بالملك فى بداية التلاوه ، ثم بعد ذلك اتحد بسحر الكائنات السماويه الذى يلتهمه الملك بعد أن ينفصل عن الثور و يكتسب هويه أخرى . و لكن من غير المعقول أن تتبدل هوية الثور بهذه الطريقه فى سياق طقس روحى فى غاية الأهميه مثل هذا الطقس ، و هو ما يلقى بظلال من الشك على تفسير هذه التلاوه باعتبارها تصف طقس ذبح . قد يكون الثور رمزا مزدوجا ، كما يقترح "كريستوفر آير" . أى أنه يرمز لقوة الفوضى الهدامه و أيضا لقوة الخصوبه البناءه ، و لكن لا يمكننا التأكد من أن تلك الازدواجية الرمزيه للثور كانت تمارس بشكل طقسى باستخدام ثور واحد يقوم بدور الملك المنتصر و أيضا بدور الثور الذى يضحى به .

16) Christopher Eyre , *"The Cannibal Hymn"* , has stated : "There is nothing in the text that necessarily relates it to a purely funerary context , but everything to assert the king's role as heritor of divine power" . There are possible indications of a Sed festival context to the Cannibal Hymn . Two thirds of the way through , at section 406 , we meet two phrases discussed in chapter 4 , with note 92 and 93 . The king is said to have "travelled around the whole of the two skies" and "circumambulated the Two Banks" . These

phrases in all probability refer to the Sed festival dedication of the field rite . The fact that the king is earlier referred to as “the Bull of Heaven” could also be taken as an indicator of a possible Sed festival background to this text .

يقول "كريستوفر آير" فى كتابه *"ترتيلة أكل لحوم البشر"* : لا يوجد شئ فى هذه الترتيله يربطها بالسياق الجنائزى و يجعلها تقتصر على ذلك السياق وحده . و العكس صحيح ، فكل شئ فيها يؤكد على أن الملك اكتسب قدره الهيه خارقه . هناك ملامح فى "ترتيلة أكل لحوم البشر" تجعلها ترتبط بشعائر ال "حب سد" . عند ثلثى الترتيله ، فى الفقره رقم ٤٠٦ ، تصادفنا عبارتان ناقشناهما فى الفصل الرابع من هذا الكتاب فى الملحوظه رقم ٩٢ و ٩٣ . و منها العباره التى تقول أن "الملك طاف حول شطرى السماء و انتقل بين الضفتين" . من المرجح أن هذه العبارات تشير لطقس الجرى فى شعائر ال "حب سد" . و حين نضع فى اعتبارنا أن الترتيله وصفت الملك بأنه "ثور السماء" ، فان ذلك يعزز امكانية وجود علاقه بين هذه الترتيله و بين شعائر ال "حب سد" .

17) Section 412-13 , “Appearance” here is literally “dawning” . This is a particularly hard stanza to translate . Samuel Mercer gives us : “He is as that which dawns , which dawns , which endures , which endures” . The doubling of the participles , however , carries the metaphysical connotation of the “dawningness of dawning” , the “enduringness of enduring” .

فقره رقم ٤١٢ و ٤١٣ . كلمة "ظهور" فى هذا السياق هى *"خع"* و معناها الحرفى "شروق" . و تعتبر هذه الفقره من أصعب الفقرات فى الترجمه . ترجمها "صامويل ميرسر" الى : (هو مثل ذلك الذى يشرق ، الذى يشرق .. مثل ذلك الذى يبقى للأبد ، الذى يبقى للأبد) . ان تكرار العبارات هنا يحمل معنى ماورائى هو : اشراق الاشراق ، و خلود الخلود .

18) See *“Corpus Hermeticum”* . The text continues : “Like is understood by like . Grow to immeasurable size , be free from every body , transcend all time , become eternity and thus you will understand God” . See Clement Salaman , *“The Way of Hermes”* .

أنظر *"متون هرمس"* . يكمل النص قائلا : ان الشئ يعرف بمثيله . و لذلك لن تعرف الاله الا بعد أن تنضج ، و تكبر الى أن تتخطى الحدود ، بحيث لا يحدك حجم ، و تتحرر من كل أشكال التجسد و تسمو فوق الزمان و تصبح الأبديه نفسها ، و عندئذ ستعرف الاله . أنظر كتاب *"الطريق الى هرمس"* للكاتب "كليمنت سالامان" .

19) See Alexandre Piankoff , *“The Pyramid of Unas”* . Samuel Mercer , *“The Pyramid Texts”* , concurs . But Raymond Faulkner , *“The Ancient Egyptian Pyramid Texts”* , sees it as “something in the nature of the cloak” . The problem is in whether we interpret the *“sed”* in *“mesedet”* as being derived from the noun *“tail”* or from the verb *“to clothe”* . If we choose the former , we could , with William Fix , *“Star Maps”* , see this episode as yet another link to the Sed festival kilt with the bul’’s tail hanging from it . For the translation of the first garment as “hide of a baboon” , see Alexandre Piankoff , *“The Pyramid of Unas”* , and Samuel Mercer , *“The Pyramid Texts”* .

أنظر كتاب*"هرم الملك ونيس"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" . يتفق "صامويل ميرسر" فى كتابه*"متون الأهرام"* مع ذلك الرأى . و لكن "ريموند فوكنر" يرى فى كتابه*"متون الأهرام المصريه"* أن ذلك شئ فى طبيعة العباءه . ان المشكله التى تواجهنا عند تفسير المقطع*"سد"* فى كلمة*"مسدت"* هى : هل نعتبرها مشتقه من الاسم*"سد"* بمعنى "ذيل" ، أم من الفعل*"سد"* بمعنى "يكسو" . اذا اخترنا الاسم "سد" بمعنى ذيل ، عندئذ يمكننا أن ننظر للنص باعتباره اشاره لنقبة ال "حب سد" القصيره التى يتدلى منها ذيل الثور . للاطلاع على ترجمة الرداء الأول بمعنى جلد قرد البابون أنظر كتاب*"هرم الملك ونيس"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" ، و كتاب*"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" .

20) For the magical significance of the number forty-two (as a multiple of seven) , see Richard Wilkinson , *"Symbol and Magic"* . It is unlikely that this number related to the nomes or administrative regions of Egypt , as in the Old Kingdom there were only thirty-eight or thirty-nine nomes .

للاطلاع على المغزى السحرى للعدد ٤٢ (باعتباره من مضاعفات العدد ٧) أنظر كتاب*"الرمز و السحر"* للكاتب "ريتشارد ويلكينسون" . من غير المحتمل أن يكون العدد ٤٢ فى هذا السياق اشاره لأقاليم مصر ، لأن عدد أقاليم مصر فى عصر الدوله القديمه كان ٣٨ أو ٣٩ اقليم فقط .

21) See Rundle Clark , *"Myth and Symbols in Ancient Egypt"* . See also CT321 .

أنظر كتاب*"الرمز و الأسطوره فى مصر القديمه"* للكاتب "راندل كلارك" . أنظر أيضا النص رقم ٣٢١ من متون التوابيت .

22) See Rundle Clark , *"Myth and Symbols in Ancient Egypt"* . See also utterance 22 and 297 . See also BD 17 , 18-22 .

أنظر كتاب*"الرمز و الأسطوره فى مصر القديمه"* للكاتب "راندل كلارك" . أنظر أيضا التلاوه رقم ٢٢ و ٢٩٧ من متون الأهرام ، و كتاب الموتى (الخروج للنهار) ، فصل رقم ١٧ ، و أيضا الفصول من ١٨ الى ٢٢ .

23) Utterance 281 (translated by Alexandre Piankoff) .

تلاوه رقم ٢٨١ ، ترجمة "أليكساندر بيانكوف" .

24) Alexandre Piankoff , *"The Pyramid of Unas"* . This spell is perhaps an example of what the *"Corpus Hermeticum"* refers to as "the pure spirit of the words" of the Egyptian language . "For the very quality of the sound and the pronounciation of the Egyptian language carries in itself the power of what is being spoken" . *"Corpus Hermeticum"* , translated by Clement Salaman , *"The Way of Hermes"* .

أنظر كتاب*"هرم الملك ونيس"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" . ان هذه التلاوه قد تكون مثالا لما وصفته*"متون هرمس"* بأنه روح الكلمات النقيه للغه المصريه القديمه . اذ أن وقع صوت و نطق الكلمات المصريه القديمه يحمل فى طياته روح الأشياء التى تتحدث عنها الكلمات . أنظر "متون هرمس" التى ترجمها "كليمنت سالامان" فى كتابه *"الطريق الى هرمس"* .

25) Utterance 226 , section 225 (translated by Raymond Faulkner) .

تلاوه رقم ٢٢٦ ، فقره رقم ٢٢٥ ، ترجمة "ريموند فوكنر" .

26) Utterance 226 , section 226 (translated by Raymond Faulkner) . See Alexandre Piankoff , *"The Pyramid of Unas"* , and Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* . To appreciate what death by "drowning" might have meant , it is necessary to remember that travel in the celestial regions was normally by boat .

تلاوه رقم ٢٢٦ ، فقره رقم ٢٢٦ ، ترجمة "ريموند فوكنر" . أنظر كتاب *"هرم الملك ونيس"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" و كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" . لكى ندرك ما الذى يعنيه الموت غرقا ، علينا أن نتذكر أن الارتحال فى المناطق السماويه يكون عادة بالقارب ، لأن العالم السماوى هو عالم مائى .

27) Utterance 293 , section 435 (translated by Raymond Faulkner) .

تلاوه رقم ٢٩٣ ، فقره رقم ٤٣٥ ، ترجمة "ريموند فوكنر" .

28) Utterance 228 , section 228 , and utterance 290 , section 431 .

تلاوه رقم ٢٢٨ ، فقره رقم ٢٢٨ ، و تلاوه رقم ٢٩٠ ، فقره رقم ٤٣١ .

29) Utterance 238 , section 242 , and utterance 282 , section 423 . The god Khaitau is , according to Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* , the ox god of a district near Byblos

تلاوه رقم ٢٣٨ ، فقره رقم ٢٤٢ ، و تلاوه رقم ٢٨٢ ، فقره رقم ٤٢٣ . يقول "صامويل ميرسر" فى كتابه *"متون الأهرام"* أن "خيتاو" هو كائن سماوى على هيئة ثور ، و أنه ارتبط بمكان يقع بالقرب من مدينة بيبلوس .

30) Utterance 229 , section 229 (translated by Raymond Faulkner) . For the role of Nehebkau snake as the primeval opponent of Atum , see Rundle Clark , *"Myth and Symbol in Ancient Egypt"* .

تلاوه رقم ٢٢٩ ، فقره رقم ٢٢٩ ، ترجمة "ريموند فوكنر" . للاطلاع على دور ثعبان "نحب كاو" بوصفه العدو الأزلى لآتوم أنظر كتاب *"الرمز و الأسطوره فى مصر القديمه"* للكاتب "راندل كلارك" .

31) Utterance 283 , section 424 (translated by Raymond Faulkner) . See Alexandre Piankoff , *"The Pyramid of Unas"* .

تلاوه رقم ٢٨٣ ، فقره رقم ٤٢٤ ، ترجمة "ريموند فوكنر" . أنظر كتاب *"هرم الملك ونيس"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" .

32) See Rundle Clark , *"Myth and Symbol in Ancient Egypt"* , and BD 17 , 18-22 .

أنظر كتاب *"الرمز و الأسطوره فى مصر القديمه"* للكاتب "راندل كلارك" ، و *"كتاب الموتى"* (الخروج للنهار) ، فصل رقم ١٧ ، و أيضا الفصول من ١٨ الى ٢٢ .

33) Utterance 297 , section 440 (translated by Raymond Faulkner) .

تلاوه رقم ٢٩٧ ، فقره رقم ٤٤٠ ، ترجمة "ريموند فوكنر" .

34) See chapter 7 . أنظر الفصل السابع من هذا الكتاب

35) I'm grateful to Maria Narancic for this suggestion in her unpublished paper *"Snake Spells in the Pyramid Texts"* , written in 1996 .

أدين بالفضل للسيده "ماريا نارانسيك" ، فهى التى طرحت هذه الفكره فى ورقتها البحثيه الغير منشوره التى دونتها سنة ١٩٩٦ ميلاديه و كانت بعنوان *"تعاويذ الحمايه من الثعابين فى متون الأهرام"* .

36) Utterance 300 , section 445 . تلاوه رقم ٣٠٠ ، فقره رقم ٤٤٥

37) For the relationship between Anubis and Sokar in connection with Ro-Setawe , see Terence DuQuesne , *"Jackal at the Shaman's Gate"* .

للاطلاع على علاقة كل من أنوبيس و سوكر بمنطقة "روسيتاو" أنظر كتاب *"ابن آوى على بوابة الشامان"* للكاتب "تيرينس دى كويسنا" .

38) This is most clearly expressed in the New Kingdom *"Book of What is in the Underworld"* (Amduat) , div. 5 . See also CT1150 , where Ro-Setawe is described as a place of birth and associated with the Akhet .

يتضح ذلك فى كتاب ال "ايمى دوات" (ما هو كائن فى العالم الآخر) و الذى ظهر فى عصر الدوله الحديثه . أنظر أيضا النص رقم ١١٥٠ من متون التوابيت ، و الذى وصف "روسيتاو" بأنها مكان الميلاد ، و بذلك تكون مثل ال "آخت" .

39) Utterance 301 , section 447 . تلاوه رقم ٣٠١ ، فقره رقم ٤٤٧

40) Utterance 301 , section 449-50 (translated by Raymond Faulkner) .

تلاوه رقم ٣٠١ ، فقره رقم ٤٤٩ و ٤٥٠ ، ترجمة "ريموند فوكنر" .

41) See Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* .

أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" .

42) Utterance 301 , section 445 . تلاوه رقم ٣٠١ ، فقره رقم ٤٤٥

43) Utterance 301 , section 457 . For meaning of *"seped"* , see Raymond Faulkner , *"A Concise Dictionary of Middle Egyptian"* . It is also not wholly certain that it is Unas who

is being referred to as *"ba"* and *"seped"* . The text attributes these qualities to Horus , Lord of the Greenstone , with whom – according to Alexandre Piankoff – Unas is here identified . See Alexandre Piankoff , *"The Pyramid of Unas"* . Samuel Mercer thinks otherwise , but the sense of the text supports Piankoff .

تلاوه رقم ٣٠١ ، فقره رقم ٤٥٧ . للاطلاع على معنى كلمة *"سوبد"* أنظر كتاب *"قاموس مختصر للغه المصريه الوسيطه"* للكاتب "ريموند فوكنر" . ليس من المؤكد أن الملك ونيس هو المشار اليه بصفة "با" (روح) و "سوبد" (ساطع) . ان النص يسبغ هذه الصفات على "حورس رب الحجر الأخضر" ، الذى يتحد به الملك ونيس ، حسب رأى "أليكساندر بيانكوف" . أنظر كتاب *"هرم الملك ونيس"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" . يختلف رأى "صامويل ميرسر" عن رأى "أليكساندر بيانكوف" ، و لكن السياق العام يدعم رأى "بيانكوف" .

44) James P. Allen , *"Reading a Pyramid"* .

أنظر كتاب *"قراءة هرم"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" .

45) Utterance 313 , is notoriously difficult to translated . For an illuminating discussion , see John Anthony West , *"Serpent in the Sky"* . Note that West misleadingly refers to it as utterance 316 .

من الصعب ترجمة التلاوه رقم ٣١٣ . يمكن للقارئ الاطلاع على نقاش هام حول هذه التلاوه فى كتاب *"أفعى فى السماء"* للكاتب "جون أنتونى ويست" . لاحظ أن "ويست" أشار الى هذه التلاوه برقم خاطئ هو ٣١٦ .

46) In the Unas text , there is no mention of "phallus" , which appears in so many translations . The substitution of "phallus" for "bolt" is justified on the grounds that it occurs in a later version of the utterance in the Middle Kingdom mastaba tomb of Senowsret-Ankh at Lisht . See Alexandre Piankoff , *"The Pyramid of Unas"* . The phallus of Babi forms the subject of spells in the Coffin Texts (e.g. CT576 and CT822) . For his red ears and purple buttocks , see PT utterance 549 . For his living on the entrails of "the old ones" , see BD 125 . For a discussion of Babi (Baba) , see Herman te Velde , *"Seth : God of Confusion"* .

فى نص هرم الملك ونيس لا يوجد ذكر لكلمة "عضو ذكرى" التى تظهر فى العديد من الترجمات . ان استبدال كلمة "مزلاج" بكلمة "عضو ذكرى" يستند الى صيغ متأخره للتلاوه ظهرت فى مقبرة "سنوسرت عنخ" بمنطقة الليشت (فى عصر الدوله الوسطى) . أنظر كتاب *"هرم الملك ونيس"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" . جاء ذكر العضو الذكرى ل "بابى" فى العديد من نصوص التوابيت (على سبيل المثال النص رقم ٥٧٦ و ٨٢٢) ، و قد وصف "بابى" أيضا بأن أذنه حمراء و أفخاذه بنفسجيه ، أنظر تلاوه رقم ٥٤٩ من متون الأهرام . كما وصفته النصوص بأنه يتغذى على أحشاء الأقدمين ، أنظر الفصل رقم ١٢٥ من كتاب الموتى . للاطلاع على نقاش حول "بابى" (أو بابا) أنظر كتاب *"ست : اله الفوضى"* للكاتب "هرمان تى فيلدا" .

47) Utterance 313 , section 503b .

تلاوه رقم ٣١٣ ، فقره رقم ٥٠٣ ب

48) The resistence of the ox is envisaged as having a malevolent serpentine form , hence the final words of the spell are directed against a snake . See Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* .

تبدو مقاومة الثور فى هيئة ثعبان خطير ، و لذلك كانت الكلمات الأخيره فى التعويذه موجهه ضد الثعبان . أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" .

49) See Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* . Alison Roberts , *"Hathor Rising"* , describes "becoming like one of Thoth's baboons" as the climax of a sequence of initiatory experience on the "mystical way of Thoth" , which continued into the Roman period .

أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" . فى كتاب *"اشراقة حتحور"* تصف الكاتبه "أليسون روبرتس" تحول الملك الى واحد من قرود بابون تحوت بأنه ذروة تجربة الولاده الروحيه على طريق تحوت الروحى (و هو الطريق الصوفى) الذى استمر وجوده فى مصر حتى العصر الرومانى .

50) Utterance 315 , section 505b. "Wish" translated "saar" . *"At my own will"* translates *"her tep Wenis"* (literally , "upon the head of Unas") . See the discussion of the meaning of these two phrases in Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* .

تلاوه رقم ٣١٥ ، فقره رقم ٥٠٥ ب . ترجمت كلمة *"صاار"* المصريه القديمه الى "مشيئه" ، و ترجمت عبارة *"حر تب ونيس"* (و معناها الحرفى فوق رأس ونيس) الى "حسب مشيئتى" . أنظر النقاش حول معانى هذه العبارات فى كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" .

51) It is possible that *"sehed"* is another name of *"Hemi"* , or else a second ferryman , for which see Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* . For ferryman with names similar to *"Hemi"* , see *"Hem"* in utterance 556 , section 1382 . See also *"Imheti"* in utterance 507 , section 1102 , and utterance 678 , section 202 .

ربما كانت كلمة *"سحد"* مرادفا لاسم *"حمى"* ، أو ربما كانت اسما آخر للمعداوى . أنظر كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" . للاطلاع على أسماء أخرى للمعداوى أشبه باسم *"حمى"* ، أنظر كلمة *"حم"* فى التلاوه رقم ٥٥٦ ، فقره رقم ١٣٨٢ . أنظر أيضا كلمة *"امحتى"* فى التلاوه رقم ٥٠٧ ، فقره رقم ١١٠٢ ، و تلاوه رقم ٦٧٨ ، فقره رقم ٢٠٢ .

52) The ferryman text on the east wall of the antechamber is utterance 300 . Note that Babi also appears among the east-wall snake spells in utterance 278 , where he is said to *"stand up"* .

تلاوة المعداوى على الجدار الشرقى بالغرفه الجانبيه هى تلاوه رقم ٣٠٠ . لاحظ أن "بابى" يظهر أيضا وسط تعاويذ الحمايه من الثعابين على الجدار الشرقى ، فى التلاوه رقم ٢٧٨ ، حيث يوصف بأنه "يقف هناك" .

53) Utterance 317 , section 507 . See Stephen Quirke , *"Ancient Egyptian Religion"* .

تلاوه رقم ٣١٧ ، فقره رقم ٥٠٧ . أنظر كتاب *"الديانه المصريه القديمه"* للكاتب "ستيفن كويرك" .

54) Utterance 317 , section 508 . تلاوه رقم ٣١٧ ، فقره رقم ٥٠٨

55) Utterance 317 , section 509 . *"Great Flood"* translated as *"mehet weret"* , often conceived in the form of a cow .

تلاوه رقم ٣١٧ ، فقره رقم ٥٠٩ . تترجم كلمة *"ميحيت ويريت"* المصريه القديمه الى "الفيضان العظيم" ، و هى احدى صور الأم الكونيه ، و تظهر فى الفن المصرى فى هيئة بقره .

56) For the Sed festival as a fertility festival , see Gerald Averay Wainwright , *"The Sky Religion in Egypt"* . For the Hathorian aspects of the Sed festival that may well underly this utterance , see Alison Roberts , *"Hathor Rising"* , chapter 3 .

للاطلاع على مغزى ال "حب سد" كأحد أعياد الخصوبه أنظر كتاب *"ديانة السماء فى مصر القديمه"* للكاتب "جيرالد آفرى وينرايت" . للاطلاع على الجوانب الحتحوريه لشعائر ال "حب سد" و التى يمكن أن تفسر لنا مغزى هذه التلاوه أنظر الفصل الثالث من كتاب *"اشراقة حتحور"* للكاتبه "أليسون روبرتس" .

57) Utterance 317 , section 510 . تلاوه رقم ٣١٧ ، فقره رقم ٥١٠

58) See Mircea Eliade , *"Rites and Symbols of Initiation"* . Samuel Mercer's comment is in *"The Pyramid Texts"* . For many examples of the interrelationship of the divine , cosmic , natural and human levels in ancient fertility rites that shed light on this part of utterance 317 , see James Frazer , *"The Golden Bough"* .

أنظر كتاب *"طقوس و رموز الولاده الروحيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . يمكن الاطلاع على تعليق "صامويل ميرسر" فى كتابه *"متون الأهرام"* . للاطلاع على التشابك بين الوجود الالهى و الكونى و الطبيعى و الانسانى فى شعائر الخصب فى العالم القديم و التى يمكن أن تلقى الضوء على هذا الجزء من التلاوه رقم ٣١٧ أنظر كتاب *"الغصن الذهبى"* للكاتب "جيمس فريزر" .

59) For the sexual basis of the king's rule , see Alison Roberts , *"Hathor Rising"* .

للاطلاع على دور الملك فى تعزيز الطاقه الجنسيه أنظر كتاب *"اشراقة حتحور"* للكاتبه "أليسون روبرتس" .

60) See Alexandre Piankoff , *"The Pyramid of Unas"* , and Samuel Mercer , *"The Pyramid Texts"* . See also chapter 9 , note 30 above .

أنظر كتاب *"هرم الملك ونيس"* للكاتب "أليكساندر بيانكوف" ، و كتاب *"متون الأهرام"* للكاتب "صامويل ميرسر" . أنظر أيضا الفصل التاسع من هذا الكتاب ، ملحوظه رقم ٣٠ .

61) For Nehebkau as malevolent , see utterance 229 , discussed previously . For Nehebkau as the benevolent companion to the sun god , see utterance 263 , section 340 , utterance 264 , section 346 , utterance 265 , section 356 , and utterance 266 , section 361 . For Nehebkau in relation to the primordial waters , see utterance 510 , section 1146 . For Nehebkau aiding the king's cosmic ascent , see utterance 667 , section 1934 .

للاطلاع على الجانب السلبى لثعبان "نحب كاو" أنظر التلاوه رقم ٢٢٩ التى ناقشناها فى السابق . للاطلاع على الدور الايجابى لثعبان "نحب كاو" كرفيق لاله الشمس أنظر تلاوه رقم ٢٦٣ ، فقره رقم ٣٤٠ ، و تلاوه رقم ٢٦٤ ، فقره رقم ٣٤٦ ، و تلاوه رقم ٢٦٥ ، فقره رقم ٣٥٦ ، و تلاوه رقم ٢٦٦ ، فقره رقم ٣٦١ . للاطلاع على علاقة "نحب كاو" بمياه الأزل أنظر التلاوه رقم ٥١٠ ، فقره رقم ١١٤٦ . للاطلاع على دور "نحب كاو" كمساعد للملك فى معراجه الكونى أنظر التلاوه رقم ٦٦٧ ، فقره رقم ١٩٣٤ .

62) See Raymond Faulkner , *"The Ancient Egyptian Pyramid Texts"* , utterance 319 .

أنظر كتاب *"متون الأهرام المصريه"* للكاتب "ريموند فوكنر" ، تلاوه رقم ٣١٩ .

63) Utterance 319 , section 514 .

تلاوه رقم ٣١٩ ، فقره رقم ٥١٤

64) Utterance 320 , section 516 .

تلاوه رقم ٣٢٠ ، فقره رقم ٥١٦

65) CT 38 , CT 473 .

نص رقم ٣٨ و ٤٧٣ من متون التوابيت

66) Faithful companion translated "setep za" . For this phrase in other utterances , see utterance 475 , section 948 , utterance 478 , section 975 , utterance 569 , section 1442 , and utterance 576 , section 1517 . Of these , it is utterance 569 (which is positioned in the vestibule to the entrance corridor in the pyramids of Pepi I , Merenre , and Pepi II) that most strikingly and beautifully affirms the mystical meaning of the phrase : "I have come to you , O Ra , I have come to you , O Limitless One , and I will row you , I will be your faithful companion , I will love you with my body , I will love you with my heart" .

الكلمه المصريه القديمه التى ترجمت فى هذا السياق الى الرفيق المخلص هى كلمة *"ستب زا"* . للاطلاع على صيغ أخرى من هذه العباره أنظر تلاوه رقم ٤٧٥ ، فقره رقم ٩٤٨ ، و تلاوه رقم ٤٧٨ ، فقره رقم ٩٧٥ ، و تلاوه رقم ٥٦٩ ، فقره رقم ١٤٤٢ ، و تلاوه رقم ٥٧٦ ، فقره رقم ١٥١٧ . من بين كل هذه الصيغ تقدم لنا تلاوه رقم ٥٦٩ (المسجله فى الردهه التى تفضى الى ممر الدخول بهرم الملك بيبى الأول و الملك مرنرع و الملك بيبى الثانى) التعبير الأجمل و الأقرب الى المغزى الروحى للنص ، حيث تقول : (لقد أتيتك يا "رع" .. لقد أتيتك يا من لا يحيط به شئ .. و لسوف أبحر بقاربك ، و أكون رفيقك المخلص .. سأحبك بكل جوارحى .. سأحبك بكل قلبى) .

CHAPTER 10 (الفصل العاشر) :-

01) See Mircea Eliade , *"Myths , Dreams and Mysteries"* , *"Shamanism"* . See also Joseph Campbell , *"The Masks of God : Primitive Mythology"* .

أنظر كتاب *"الأساطير و الأحلام و الأسرار"* و كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . أنظر أيضا كتاب *"أقنعة الاله : الأساطير البدائيه"* للكاتب "جوزيف كامبل" .

02) See the discussion in chapter 6 . See also Jurgen Osing , *"Zur Disposition der Pyramidentexts des Unas"* , and James Peter Allen , *"Reading a Pyramid"* .

أنظر النقاش الذى طرح فى الفصل السادس . أنظر أيضا كتاب *"ترتيب نصوص هرم الملك ونيس"* للكاتب "يورجن أوزينج" و كتاب *"قراءة هرم"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" .

03) An important example is the sequence of twelve utterances on the south and east walls of the sarcophagus chamber of the pyramid of Unas (Osing's sequence C , Allen's sequence E) . Most of this sequence is replicated in the later pyramids of Pepi II and his queen Neith , and in fragmentary form in the pyramids of Teti and Pepi I . In each case it appears on their south walls . It is also replicated in the Middle Kingdom tomb of Senowsret-Ankh . See Jurgen Osing , *"Zur Disposition der Pyramidentexts des Unas"* , and James Peter Allen , *"Reading a Pyramid"* .

من أهم الأمثله مجموعة التلاوات الاثنى عشر المسجله على الجدار الجنوبى و الشرقى بغرفة التابوت بهرم الملك ونيس (أطلق عليها "يورجن أوزينج" اسم المجموعه C ، و أطلق عليها "جيمس بيتر آلن" اسم المجموعه E) . أعيد نسخ الجزء الأكبر من هذه المجموعه فى هرم الملك بيبى الثانى و زوجته الملكه نيت ، كما أعيد نسخه بشكل مجتزأ فى أهرامات الملك تيتى و الملك بيبى الأول . و فى كل الأحوال تظهر هذه التلاوات على الجدار الجنوبى . كما نسخت هذه المجموعه أيضا فى مقبرة "سنوسرت عنخ" فى عصر الدوله الوسطى . أنظر كتاب *"ترتيب نصوص هرم الملك ونيس"* للكاتب "يورجن أوزينج" ، و كتاب *"قراءة هرم"* للكاتب "جيمس بيتر آلن" .

04) See chapter 7 , with note 38-39 . أنظر الفصل السابع من هذا الكتاب ، ملحوظه ٣٨ و ٣٩

05) The death and rebirth motif is strong in the antechamber west-to-south-wall sequence (utterance 254-72) , which architecturally is a mirror of the sarcophagus chamber south-to-east-wall sequence . The theme of cosmic rebirth is key to the antechamber west-gable texts . Solarization and union with Ra is a recurrent theme in the antechamber west-gable and west-wall , south- , and north-wall texts (e.g. utterance 249 , 251 , 252 , 268 , 302 , 309 and 311) . The idea of Horus as a reborn Osiris , or as a condition that supersedes the Osirian condition , can be found in utterance 254 , 256 , 258 , 260 , 267-69 , 303 , and 310) .

تركز نصوص الجدار الغربى و الجنوبى بالغرفه الجانبيه (التلاوات من ٢٥٤ الى ٢٧٢) بشكل خاص على موضوع الموت و البعث . من الناحيه المعماريه يعتبر موقع هذه التلاوات بمثابة صورة مرآه معكوسه من نصوص الجدار الجنوبى و الشرقى بغرفة التابوت . و تدور نصوص الجمالون الغربى بالغرفه الجانبيه بشكل أساسى حول ولادة

الملك من جديد ولاده سماويه . و يبرز موضوع التحول الشمسى و الاتحاد ب "رع" بشكل خاص فى نصوص الجمالون الغربى و الجدار الغربى ، و على الجدار الجنوبى و الشمالى بالغرفه الجانبيه (على سبيل المثال فى التلاوات رقم ٢٤٩ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٦٨ ، ٣٠٢ ، ٣٠٩ ، ٣١١) . و يبرز موضوع أوزير الذى ولد من جديد فى هيئة حورس ، أو حورس باعتباره حاله من حالات الوعى التى تأتى بعد الحاله الأوزيريه فى التلاوات رقم ٢٥٤ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٣٠٣ ، ٣١٠ .

06) In the antechamber south-wall sequence , this is particularly clear . See utterance 260-62 utterance 267 .

يتضح ذلك بشكل خاص فى مجموعة التلاوات على الجدار الجنوبى بالغرفه الجانبيه . أنظر التلاوات من ٢٦٠ الى ٢٦٢ و تلاوه رقم ٢٦٧ .

07) Utterance 261 and 267 . See also utterance 269 , 302 , 305 , 273-74 , and 318 . For modes of ascent in the Pyramid Texts , see Whitney M. Davis , *"The Ascension- Myth in the Pyramid Texts"* .

تلاوه رقم ٢٦١ و ٢٦٧ . أنظر أيضا تلاوه رقم ٢٦٩ ، ٣٠٢ ، ٣٠٥ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٣١٨ . للاطلاع على الصور المختلفه للمعراج السماوى فى متون الأهرام انظر كتاب *"أسطورة الصعود فى متون الأهرام"* للكاتبه "ويتنى ديفيز"

08) For shamanic ascent , see Mircea Eliade , *"Shamanism"* , chapter 6 . The mystical flight of Etana is translated in Stephanie Dalley , *"Myths from Mesopotamia"* , see also Jeremy Black and Anthony Green , *"Gods , Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia"* . For Plato's description of the ascent of the soul , see *"Phaedrus"* . For Paul's , see *"Corinthians"* . The Hermetic Discourse on the Eighth and Ninth is published in James Robinson , *"The Nag Hammadi Library"* in English . Muhammad's *"mi'raj"* is discussed in Mircea Eliade , *"A History of Religious Ideas"* .

للاطلاع على المعراج السماوى فى الممارسات الشامانيه انظر الفصل السادس من كتاب *"الشامانيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" . وردت قصة معراج "ايتانا" مترجمه فى كتاب *"أساطير من حضارة ما بين النهرين"* للكاتبه "ستيفانى دالى" . أنظر أيضا كتاب *"آلهه و شياطين و رموز حضارة ما بين النهرين"* للكاتبين "جيرمى بلاك" و "أنتونى جرين" . للاطلاع على وصف أفلاطون لمعراج الروح الى السماء انظر محاورة *"فيدروس"* . للاطلاع على معراج بولس أنظر *"الرساله الأولى الى أهل كورنثوس"* . أنظر أيضا الحديث الثامن و التاسع من *"مخطوطات نجع حمادى"* ، ترجمها للانجليزيه "جيمس روبنسون" . للاطلاع على نقاش حول معراج النبى محمد أنظر كتاب *"تاريخ الأفكار الدينيه"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

09) Mircea Eliade , *"Myths , Dreams and Mysteries"* , comments : "It would be absurd to minimize the difference of content that diversify examples of "flight" , "ecstacy" and "ascension" . But it would be just as absurd not to recognize the correspondence of structure which emerges from such comparisons . And in the history of religions , as in other mental disciplines , it is knowledge of structure which makes it possible to understand meaning" . The classic Egyptological study of the motif of ascension in the

Pyramid Texts , Whitney M. Davis , *"The Ascension- Myth in the Pyramid Texts"* , is typically oblivious of the vast literature concerning mystical ascent , and fails to mention that the "ascension myth" in the Pyramid Texts conforms to a basic mystical pattern . Whitney Davis , predictably , sees it rather as belonging to the ancient Egyptian "system of [funerary] belief" .

يقول عالم الأنثروبولوجى "ميرسيا ايلياد" فى كتابه *"الأساطير و الأحلام و الأسرار"* : (من غير المعقول أن نهمل الاختلافات فى محتوى تجارب المعراج السماوى . و من غير المعقول أيضا أن لا ندرك وجود تشابه فى بنية هذه التجارب عند مقارنتها . ان معرفة البنيه هى التى تمكننا من فهم المعنى . ينطبق ذلك على تاريخ الأديان ، كما ينطبق على غيره من العلوم) . اذا أخذنا كتاب *"أسطورة الصعود فى متون الأهرام"* للكاتبه "ويتنى ديفيز" كمثال للدراسات الكلاسيكيه فى علم المصريات ، سنجد أن الكاتبه عند بحثها فى دوافع ذلك المعراج الذى ورد فى متون الأهرام قامت بتجاهل المصادر المختلفه من كل انحاء العالم التى وصفت تجارب المعراج السماوى . أهملت الكاتبه حقيقه هامه و هى أن تجربة المعراج السماوى فى متون الأهرام تتفق مع نمط صوفى معروف فى كل أنحاء العالم . و بدلا من وضع تجربة المعراج فى متون الأهرام فى سياق التجارب الروحيه ، نجد أن الكاتبه "ويتنى ديفيز" قد وضعتها فى سياق جنائزى و قالت انها تنتمى للطقوس الجنائزيه .

10) In utterance 211 , the king is said to be conceived and born in the night , and also in the Nun – the watery source of all existence . In utterance 248 , it is Sekhmet who is said to have conceived him and Shesmetet who gives birth to him – both fiery leonine goddesses . In utterance 249 , he appears as Nefertum , the solar child and son of Sekhmet . He is suckled by the milk goddess , Iat , in utterance 211 and by the hippopotamus goddess , Ipy , in utterance 269 .

جاء فى التلاوه رقم ٢١١ أن الأم السماويه للملك حملت به و ولدته فى الليل ، و أيضا فى "نون" ، مصدر الوجود و ينبوع الخلق . تقول التلاوه رقم ٢٤٨ أن "سخمت" هى التى حملت بالملك ، و أن "شسمتت" هى التى ولدته ، و هن من الربات الناريات . و قد عبر الفنان المصرى عن طبيعتهن الناريه بأن صورهن فى هيئة لبؤات . يوصف الملك فى التلاوه رقم ٢٤٩ بأنه "نفرتوم" : الطفل الشمسى ، ابن "سخمت" . و تقول التلاوه رقم ٢١١ أن الملك يرضع لبن الأم الكونيه "ايات" ، أما التلاوه رقم ٢٦٩ فتقول أن مرضعته هى "ايبى" ، و هى تظهر فى الفن المصرى فى هيئة أنثى فرس النهر .

11) This doctrine is expounded in Plato , *"Phaedrus"*, and *"Phaedu"* . In the pyramid of Unas , the Egyptian precursor of this doctrine is expressed in the delicate relationship between the sarcophagus chamber east-gable and the antechamber west-gable texts , especially utterance 207 , 209 and 212 (on the sarcophagus chamber east gable) and utterance 247-50 on the antechamber west gable . See the discussion in chapter 7 and 8 .

نجد تفسير هذه المعتقدات فى محاورة *"فيدروس"* و محاورة *"فيدو"* لأفلاطون . و فى هرم الملك ونيس نجد الجذور المصريه لهذه المعتقدات فى العلاقه الدقيقه بين نصوص الجمالون الشرقى بغرفة التابوت و بين نصوص الجمالون الغربى بالغرفه الجانبيه ، و خصوصا التلاوه رقم ٢٠٧ و ٢٠٩ و ٢١٢ (على الجمالون الشرقى بغرفة التابوت) ، و

التلاوات من ٢٤٧ الى ٢٥٠ (على الجمالون الغربى بالغرفه الجانبيه) . أنظر أيضا النقاش الذى جاء فى الفصل السابع و الثامن من هذا الكتاب .

12) In the Pyramid Texts , the exact location of the Dwat is not made explicit , but since it is written with the star determinative , it was clearly conceived as having a starry location . It has been suggested that it was visualized by the authors of the Pyramid Texts as lying beneath the earth , for which see James P. Allen , *"The Cosmology of the Pyramid Texts"* . While this is possible , Allen accepts that it was also conceived as a cosmic relgion . Even taking account of the changes in the religious consciousness during the Middle Kingdom and the New Kingdom , it seems improbable that the conception of the location of the Dwat within the body of Nut would have been a completely a new conception introduced in the New Kingdom . It is more likely that this idea was an elaboration of an already existing conception .

فى متون الأهرام لا يتضح موقع ال "دوات" على وجه التحديد . و لأنه يكتب باستخدام مخصص على شكل نجمه ، فمن المتوقع أن يكون مكانه بين النجوم (أو فيما وراء النجوم) . افترض بعض علماء المصريات أن مدونى متون الأهرام كانوا يعتقدون أن ال "دوات" يقع تحت الأرض ، و من هؤلاء الكاتب "جيمس بيتر آلن" . أنظر كتاب *"نشأة الكون فى متون الأهرام"* ، و فيه يقول الكاتب "جيمس بيتر آلن" أن موضع ال "دوات" يمكن أن يكون تحت الأرض ، و يمكن أيضا أن يكون فى مكان ما بالسماء . و حتى اذا أخذنا فى اعتبارنا تغير الوعى الدينى لقدماء المصريين فى عصر الدوله الوسطى و الدوله الحديثه ، فان تصور قدماء المصريين لعالم ل "دوات" داخل جسد "نوت" (ربة السماء) لا يمكن أن يكون فكره جديده ابتدعت فى عصر الدوله الحديثه . ان هذه الصوره للدوات هى مجرد اعادة صياغه لفكره كانت موجوده من قبل فى الديانه المصريه منذ أقدم العصور .

13) See Arthur Versluis , *"Song of the Cosmos : An Introduction to Traditional Cosmology"* , chapter 2 . Such cosmologies are described by Andrew Rawlinson , *"The Book of Enlightened Masters"* , Chapter 3 , as "hot-structured" , for which see chapter 1 , note 11 in this book .

أنظر الفصل الثانى من كتاب *"أنشودة الكون : مقدمه الى علم نشأة الكون فى الحضارات القديمه"* للكاتب "آرثر فيرسلويس" . وصف "أندرو رولينسون" هذه العلوم الكونيه القديمه فى الفصل الثالث من كتابه *"كتاب الحكماء المستنيرين"* بأنها "بنيه ساخنه" . أنظر أيضا الفصل الأول من هذا الكتاب ، ملحوظه رقم ١١ .

14) See also utterance 263 and 304 .

تلاوه رقم ٢٦٣ و ٣٠٤

15) See Erik Hornung , *"Conceptions of God in Ancient Egypt"* , and Jan Assmann , *"The Search for God"* . See also chapter 1 .

أنظر كتاب *"مفهوم الاله فى مصر القديمه"* للكاتب "ايريك هورنونج" ، و كتاب *"البحث عن الاله فى مصر القديمه"* للكاتب "جان أسمان" . أنظر أيضا الفصل الأول من هذا الكتاب .

16) In the sarcophagus chamber of the pyramid of Unas , Unas is explicitly identified with Osiris eighty-eight times and implicitly thirteen times (all in the north-wall Offering

Liturgy) , explicitly with Horus four times and implicitly eight times . In the antechamber , he is explicitly identified with Osiris only once (utterance 258) and explicitly with Horus eight times , implicitly ten times . In the passage between the chambers and the entrance corridor are a further five identifications with Osiris and five (mostly implicit) identifications with Horus . See also chapter 3 , note 40 .

فى غرفة التابوت بهرم الملك ونيس جاء ذكر الملك متحدا بأوزير بشكل صريح ٨٨ مره ، و بشكل ضمنى ١٣ مره (فى قوائم القرابين المدونه على الجدار الشمالى) . كما جاء ذكر الملك متحدا بحورس بشكل صريح ٤ مرات و بشكل ضمنى ٨ مرات . و فى الغرفه الجانبيه جاء ذكر الملك متحدا بأوزير بشكل صريح مره واحده (فى التلاوه رقم ٢٥٨) و جاء ذكر الملك متحدا بحورس بشكل صريح ٨ مرات و بشكل ضمنى ١٠ مرات . و فى الممر الذى يصل الغرفه الجانبيه بغرفة التابوت جاء ذكر الملك متحدا بأوزير ٥ مرات ، و متحدا بحورس ٥ مرات (أغلبها بشكل ضمنى) . أنظر أيضا الفصل الثالث من هذا الكتاب ، ملحوظه رقم ٤٠ .

17) This understanding of Nut is encapsulated in utterance 432 , where it is stated of Nut : "[Y]ou have enclosed the earth and all things within your embrace , and you have set this king as an imperishable star who is within you" .

تنعكس هذه الرؤيه ل "نوت" فى التلاوه رقم ٤٣٢ ، و فيها نقرأ هذه العبارات التى تخاطب "نوت" قائله : لقد احتويت الأرض و كل ما عليها فى أحضانك ، و جعلت هذا الملك من النجوم التى ترصع جسدك ، و التى لا تغيب .

18) The king is identified with Ra in utterance 252 , 253 and 257 , and with the solar Mnevis bull in utterance 307 . His longing to be in the presence of Ra is expressed in utterance 262 , 302 , and 311 . He is said to be in the presence of Ra in utterance 309 (as Ra's servant) and in utterance 321 (as Ra's faithful companion) . He joins the cosmic circuit of Ra in utterance 222 in a state of identification or very close companionship with the god . See also utterance 216-17 for the union with Ra .

يتحد الملك ب "رع" فى التلاوه رقم ٢٥٢ و ٢٥٣ و ٢٥٧ ، و يتحد بثور "مر ور" الشمسى فى التلاوه رقم ٣٠٧ . تعبر التلاوه رقم ٢٦٢ و ٣٠٢ و ٣١١ عن شوق الملك للوقوف فى حضرة "رع" . و تصف التلاوه رقم ٣٠٩ وقوف الملك فى حضرة "رع" بوصفه "خادم رع" ، بينما تصف التلاوه رقم ٣٢١ وقوفه فى حضرة "رع" بوصفه "رفيق رع المخلص" . يلتحق الملك بمسار "رع" الكونى فى التلاوه رقم ٢٢٢ و هو فى حاله من حالات التوحد أو الرفقه الحميمه لاله الشمس . للاطلاع على أمثله أخرى للاتحاد ب "رع" أنظر أيضا التلاوه رقم ٢١٦ و ٢١٧ .

19) As Erik Hornung argued in *"Conceptions of God in Ancient Egypt"* . See also chapter 2 in this book . A view similar to Hornung's can be inferred for those Egyptologists who regard the Pyramid Texts as reflecting beliefs about the afterlife . See the discussion in chapter 6 .

يتفق ذلك مع ما طرحه "ايريك هورنونج" فى كتابه *"مفهوم الاله فى مصر القديمه"* . أنظر أيضا الفصل الثانى من هذا الكتاب . يتفق رأى العلماء الذين ينظرون لمتون الأهرام على أنها تعكس عقائد دينيه خاصه بالعالم الآخر مع رأى "ايريك هورنونج" . أنظر النقاش الذى ورد فى الفصل السادس من هذا الكتاب .

20) Henry Corbin , *“Mundus Imaginalis”* , in *“Swedenborg and Isoteric Islam”* , *“Spiritual Body and Celestial Earth”* .

أنظر مقال "العالم التخيلى" فى كتاب *"ايمانويل سويدنبورج و التصوف الاسلامى"* ، و كتاب *"الجسد الروحى و الأرض السماويه"* للكاتب "هنرى كوربين" .

21) See Gerardus Van der Leeuw , *“Religion in Essence and Manifestation”* .

أنظر كتاب *"الدين فى جوهره و مظهره"* للكاتب "جيراردوس فان دير ليو" .

22) These references and allusions refer to practically every phase of the Sed festival , from the initial purification rites and offering rituals to the circumambulation of the “mounds” of Horus and Seth , the dedication of the field , the communion with the Spirits of Pe and Nekhen , the double coronation , solarization , the ritual sailing , vision of the gods , the union of heaven and earth , and the chanelling of the forces of fertility into the land of Egypt , all discussed in chapters 7-9 .

تشير هذه التلميحات عمليا الى كل مرحله من مراحل شعائر ال "حب سد" ، بدءا من طقوس التطهر التمهيديه و تقديم القرابين الى الطواف حول تلال حورس و تلال ست ، و طقس الجرى ، و الاتصال بأرواح "نخن" و أرواح "بى" (بوتو) ، و التتويج المزدوج ، و التحول الشمسى ، و الابحار الطقسى ، و رؤية الكائنات الالهيه و وصل الأرض بالسماء ، و انتهاءا باستقطاب الطاقه الحيويه التى تغمر أرض مصر بالخصب و النماء . و قد ناقشنا كل ذلك فى الفصل السابع و الثامن و التاسع من هذا الكتاب .

23) For Henri Frankfort’s criticism of Siegfried Schott , see *“Pyramid Temples and the Religion of the Old Kingdom”* . Winfried Barta’s assault on previous Pyramid Texts theories is to be found in *“Die Bedeutung der Pyramidentexts”* , references to which are given in chapter 6 .

للاطلاع على نقد "هنرى فرانكفورت" لرأى "زيجفريد شوت" ، أنظر كتاب *"معابد الأهرمات و ديانة الدوله القديمه"* للاطلاع نقد "وينفريد بارتا" للنظريات السابقه التى حاولت تفسير متون الأهرام أنظر كتاب *"معنى متون الأهرام"* ، و قد أشرنا لرأى "وينفريد بارتا" من قبل فى الفصل السادس .

24) See Mircea Eliade , *“The Two and the One”* .

أنظر كتاب *"الاثنان و الواحد"* للكاتب "ميرسيا ايلياد" .

25) See Chapter 2 . أنظر الفصل الثانى

26) See Chapter 2 . أنظر الفصل الثانى

27) General studies of Western esoteric traditions and their relationship to ancient Egyptian include James Stevens Curl , *“The Egyptian Revival”* , Erik Iversen , *“The*

Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition" , and Erik Hornung , *"The Secret Lore of Egypt"* . See also chapter 2 with note 18 .

هناك دراسات للمذاهب الروحيه فى الغرب و علاقتها بالديانه المصريه القديمه ، و منها كتاب *"احياء الحضاره المصريه"* للكاتب "جيمس ستيفن كيرل" ، و كتاب *"أسطورة مصر و هيروغليفيتها فى التراث الأوروبى"* للكاتب "ايريك ايفرسن" ، و كتاب *"الحكمه السريه فى مصر القديمه"* للكاتب "ايريك هورنونج" . أنظر الفصل الثانى من هذا الكتاب ، ملحوظه رقم ١٨ .

28) See chapter 1 , with note 31 .

أنظر الفصل الأول من هذا الكتاب ، ملحوظه رقم ٣١

29) See Erik Hornung , *"The Secret Lore of Egypt"* .

أنظر كتاب *"الحكمه السريه فى مصر القديمه"* للكاتب "ايريك هورنونج" .

30) See Erik Hornung , *"The Secret Lore of Egypt"* .

أنظر كتاب *"الحكمه السريه فى مصر القديمه"* للكاتب "ايريك هورنونج" .

31) See Alison Roberts , *"My Heart , My Mother"* .

أنظر كتاب *"يا قلبى يا أمى"* للكاتبه "أليسون روبرتس" .

32) See Antoine Faivre , *"Access to Western Esotericism"* , Wouter J. Hanegraaff , *"New Age Religion and Western Culture : Esotericism in the Mirror of Secular Thought"* , the collection of essays in Antoine Faivre and Jacob Needleman , *"Modern Esoteric Spirituality"* , and in Wouter J. Hanegraaff and Roelof van den Broek , *"Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times"* , and the numerous publications of Arthur Versluis , most recently *"Restoring Paradise : Esoteric Transmissin through Literature and Art"* . See also the electronic journal *"Esoterica"* at www.esoteric.msu.edu. .

أنظر كتاب *"مدخل الى الفلسفه الروحيه الغربيه"* للكاتب "أنطوان فيفر" ، و كتاب *"دين العصر الجديد و الثقافه الغربيه : الفلسفه الروحيه فى مرآة الفكر المادى"* للكاتب "ووتر هانيجراف" . و مجموعة المقالات التى دونها "أنطوان فيفر" و "جاكوب نيدلمان" فى كتاب *"الفلسفه الروحيه فى العصر الحديث"* ، و كتاب *"الغنوصيه و الهرمسيه من العصور القديمه الى العصور الحديثه"* للكاتبين "ووتر هانيجراف" و "رويلوف فان دين بروك" ، و العديد من اصدارات الكاتب "آرثر فيرسلويس" ، و أهمها كتابه الذى صدر مؤخرا بعنوان *"استعادة الفردوس : انتقال المعرفه الروحيه من خلال الأدب و الفن"* . أنظر أيضا الجريده الاليكترونيه "ايزوتيريكا" و موقعها على الانترنت هو www.esoteric.msu.edu.

33) The standard view is represented by Antoine Faivre , *"Ancient and Medieval Sources of Modern Esoteric Movements"* , in Faivre and Jacob Needleman , *"Modern Esoteric Spirituality"* . See also Antoine Faivre , *"Access to Western Esotericism"* . Compare , however , with the dissenting view of Arthur Versluis , *"The Egyptian*

Mysteries" , who asserts that for the understanding of the Western tradition – especially Neoplatonism and Hermeticism – "an understanding of the Egyptian Mysteries and tradition is virtually indispensable" .

تنعكس هذه الرؤيه العامه فى كتاب *"جذور الحركات الروحيه الحديثه من العصور القديمه و العصور الوسطى"* للكاتب "أنطوان فيفر" ، و كتاب *"الفلسفه الروحيه الحديثه"* للكاتبين "أنطوان فيفر" و "جاكوب نيدلمان" . أنظر أيضا كتاب *"مدخل الى الفلسفه الروحيه الغربيه"* للكاتب "أنطوان فيفر" . قارن اختلاف هذه الآراء مع رأى الكاتب "آرثر فيرسلويس" فى كتابه *"الأسرار المصريه"* ، و الذى يؤكد فيه على ضرورة فهم أسرار الديانه المصريه أولا لكى نستطيع أن نفهم الفلسفه الأفلاطونيه المحدثه و الهرمسيه .

34) The Valentinian School in particular , for which see Jans Jonas , *"The Gnostic Religion"* , chapter 8 . See also Jean Doresse , *"The Secret Books of the Egyptian Gnostics"* . For the indebtedness of the Hermetic tradition to ancient Egyptian sources , see chapter 3 , note 9 of the present study . Even Erik Hornung seems to accept that the sources of the Hermetic tradition lie in "real" rather than simply imaginary Egypt . See Erik Hornung , *"The Secret Lore of Egypt"* . For the pharaonic roots of alchemy , see the discussion in Hornung , *"The Secret Lore of Egypt"* . More usefully , Alison Roberts , *"My Heart , My Mother"* , discusses the ancient Egyptian-alchemical transmission . See also 205-16 for a pioneering discussion of the sixteenth-century alchemical text *"Splendor Solis"* in relation to the New Kingdom *"Book of Night"* .

على وجه الخصوص مذهب فالنتينوس الغنوصى ، و يمكن للقارئ الاطلاع على المزيد من المعلومات عنه فى الفصل الثامن من كتاب *"الديانه الغنوصيه"* للكاتب "جانز جوناس" . أنظر أيضا كتاب *"الكتب السريه للغنوصيه المصريه"* للكاتب "جان دورسى" . للاطلاع على الأصول المصريه للفلسفه الهرمسيه أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب ، ملحوظه رقم ٩ . و حتى "ايريك هورنونج" يؤكد أن جذور الفلسفه الهرمسيه تعود الى مصر الحقيقيه (التاريخيه) و ليس مصر التخيليه . أنظر كتاب *"الحكمه السريه فى مصر القديمه"* للكاتب "ايريك هورنونج" . للاطلاع على الجذور المصريه لعلم الخيمياء أنظر النقاش الذى أورده "ايريك هورنونج" فى كتابه *"الحكمه السريه فى مصر القديمه"* . و قد ناقشت الكاتبه "أليسون روبرتس" أيضا انتقال علم الخيمياء من مصر الى أوروبا فى كتابها *"يا قلبى يا أمى"* . فى هذا الكتاب نجد فى الصفحات من ٢٠٥ الى ٢١٦ مناقشه هامه حول علاقة النص الخيميائى الأوروبى المعروف باسم *"اشراقة الشمس"* (من القرن السادس عشر الميلادى) ب *"كتاب الليل"* و هو من الكتب الدينيه المصريه التى دونت فى عصر الدوله الحديثه .

35) In the writings of the early alchemist Zosimus , the Osirian nature of the alchemical process of transmutation is made quite explicit . An English translation of the *"Visions of Zosimus"* is given in Carl G. Jung , *"Alchemical Studies"* , volume 13 of *"The Collected Works of C.G. Jung"* . See also the discussion in Alison Roberts , *"My Heart , My Mother"* . Apart from the *"Visions of Zosimus"* , ancient Egyptian mystical and initiatory motifs are present in such major alchemical works as the *"Turba Philosophorum"* (of which there was an early-tenth-century Arabic prototype) , the fourteenth-century illustrated texts of Petrus Bonus , *"Pretiosa Margarita Novella"* , and Pseudo-Thomas

Acquinas , *“Aurora Consurgens”* , as well as the sixteenth-century *“Splendor Solis”* . While reference may not be explicitly made to ancient Egyptian sources in these texts , it is nevertheless perfectly evident to anyone familiar with ancient Egyptian religion that Egyptian motifs are present in them . Sometimes , however , alchemical texts do refer explicitly to ancient Egypt , as , for example , when in Michael Maier’s *“Arcana arcanissima”* , reference is made to the myth of Osiris as representing the alchemical process , for which see Erik Hornung , *“The Secret Lore of Egypt”* .

أوضحت كتابات الخيميائى "زوسيموس" (المولود فى مدينة أخميم المصريه ، و الذى عاش فى أواخر القرن الثالث و أوائل القرن الرابع الميلادى) الطبيعه الأوزيريه للتحولات الخيميائيه . يمكن للقارئ الاطلاع على ترجمه انجليزيه ل "رؤيا زوسيموس" فى الجزء الثالث من *"دراسات خيميائيه"* فى "الأعمال الكامله لعالم النفس السويسرى كارل جوستاف يونج" . أنظر أيضا النقاش الذى ورد فى كتاب *"يا قلبى يا أمى"* للكاتبه "أليسون روبرتس" . بالاضافه الى *"رؤيا زوسيموس"* ، هناك ملامح صوفيه مصريه فى أعمال خيميائيه هامه مثل *"مجمع الفلاسفه"* (و هناك نسخه عربيه منه تعود لبداية القرن العاشر الميلادى) ، و *"اللؤلؤه الثمينه الجديده"* للخيميائى "بيتروس بونوس" ، و النص المعروف باسم *"المياه الفضيه"* و الذى ينسب للقديس "توما الأكوينى" ، و أيضا النص الخيميائى الذى ظهر فى القرن السادس عشر الميلادى و المعروف باسم *"اشراقة الشمس"* . ان هذه النصوص لا تحوى اشارات صريحه الى مصادر مصريه قديمه ، و مع ذلك فان أى شخص مطلع على الديانه المصريه القديمه يمكنه أن يرى بوضوح وجود ملامح مصريه فى تلك النصوص . فى بعض الأحيان أشارت النصوص الخيميائيه بشكل صريح الى مصر القديمه . على سبيل المثال ذكر الخيميائى الألمانى "مايكل ماير" (الذى عاش فى القرن السادس عشر الميلادى) فى كتابه *"الأسرار"* أن أسطورة أوزير ترمز لعملية التحول الخيميائى . للاطلاع على المزيد عن هذا الموضوع أنظر كتاب *"الحكمه السريه فى مصر القديمه"* للكاتب "ايريك هورنونج" .